

I gesuiti dalle origini alla soppressione



Sabina Pavone

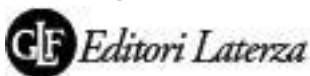


Editori Laterza

eBook Laterza

Sabina Pavone

I gesuiti



© 2004, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione digitale marzo 2011

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata

Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)

per conto della

Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858100516

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

*a Sebastiano,
bimbo entusiasta
che guarda il mondo con affetto*

Introduzione

Negli ultimi decenni la Compagnia di Gesù è diventata oggetto di un numero di ricerche sempre crescente. Tale interesse è dovuto a motivi di ordine differente: il fascino esercitato da Ignazio di Loyola, l'universalità della Compagnia, il suo essere implicata in numerosi passaggi chiave del formarsi dell'identità moderna, spesso con un ruolo in cui è difficile distinguere il piano strettamente religioso da quello del costume. Le origini di molte usanze religiose che hanno accompagnato il credente cattolico almeno fino all'inizio del XX secolo vanno spesso rintracciate nell'insieme di devozioni e pratiche associative elaborate dai gesuiti nel corso dell'età moderna. Inoltre, nessun altro ordine religioso ha suscitato passioni opposte come la Compagnia di Gesù, intorno alla quale ha preso forma tanto una leggenda aurea quanto una leggenda nera.

La ricchezza documentaria degli archivi raccolti dai gesuiti ha indubbiamente favorito il moltiplicarsi degli studi. La particolare struttura verticistica dell'ordine e la centralità di un termine come il «governo» della Compagnia hanno prodotto un ingente patrimonio di fonti che permettono di ricostruire non solo i rapporti fra le diverse province della Compagnia e il centro romano, ma anche il funzionamento di collegi, case, residenze, congregazioni: insomma l'intero edificio costruito a partire dal 1540 da Loyola e dai suoi compagni. Occorre dire che sin dalle origini l'ordine ha sempre tenuto alla costruzione della sua memoria in chiave apologetica e propagandistica; si pensi ad esempio al ponderoso volume dell'*Imago primi sæculi Societatis Jesu*, pubblicato nel 1640 ad Anversa per commemorare il primo centenario dell'istituzione.

Dalla fine dell'Ottocento la nuova Compagnia (restaurata nel 1814) – conscia dell'importanza di questo lavoro di autorappresentazione, con un intento celebrativo ma probabilmente anche difensivo – promosse la redazione di storie delle singole province (Astrain, Duhr, Fouqueray) e iniziò la pubblicazione dei *Monumenta Historiæ Societatis Jesu*. Ancora oggi i due principali Istituti Storici dell'ordine (quello di Roma e quello di Saint Louis) continuano questa meritoria opera di edizione di fonti. A lungo, dunque, la storia della Compagnia è stata appannaggio dei gesuiti stessi, ma negli ultimi anni c'è stata una notevole inversione di tendenza. Studiosi dagli approcci molto diversi hanno infatti affrontato le fonti gesuite con l'intento di approfondire non solo la storia della Compagnia in senso stretto, ma la storia dell'età moderna nella sua complessità: storici della scienza, della filosofia, del teatro, dell'arte, della letteratura, con approcci assai

diversificati, hanno indagato il nesso fra la Compagnia e la modernità, fino a dare l'impressione in taluni casi di sopravvalutare il peso dei gesuiti rispetto agli altri ordini religiosi.

I gesuiti hanno indubbiamente contribuito in maniera significativa al processo di modernizzazione della società di antico regime, in virtù della loro capacità di interpretarne molteplici esigenze, almeno fino a un certo momento. La loro azione all'interno della società (i collegi, le missioni) ha forgiato e modificato comportamenti, sapendo interpretare quelle trasformazioni che dopo il concilio di Trento hanno portato la Chiesa «a trasferire la propria giurisdizione sul foro interno, sul foro della coscienza» (Prodi). L'intento è quindi di fornire una visione d'insieme di quest'ordine religioso all'interno di un più ampio contesto europeo ed extraeuropeo, mettendone in evidenza le principali caratteristiche nonché i problemi con cui si trovò di volta in volta a fare i conti dalla fondazione, nel 1540, alla soppressione del 1773. Ne è derivato un limite di completezza; ma la storia dell'ordine dopo la restaurazione del 1814 esorbita dai limiti cronologici di questa serie e dai problemi che essa intende affrontare.

È necessario fare qualche precisazione prima di entrare nel vivo della storia. In primo luogo, si deve sottolineare come la Compagnia di Gesù sia un ordine religioso assai strutturato, le cui linee di forza sono codificate da un testo di grande fascino e importanza come le *Costituzioni*. Queste ultime danno un ritratto assai minuzioso del gesuita e dei suoi ministeri, ma lasciano al tempo stesso ampio spazio all'adattamento ai singoli contesti entro cui agivano i padri della Compagnia. Regole devono essere seguite «sempre, salvo quando...»: è questa un'espressione frequente nelle *Costituzioni*. Una simile impostazione ha fatto sì che l'identità gesuita sia al tempo stesso assai riconoscibile pur nella sua mutevolezza nel corso del tempo: «Ogni generazione, di fronte alle proprie inquietudini, [...] accentua l'uno o l'altro enunciato, [...] accentua la sua fedeltà a Ignazio su un determinato punto, per allontanarsene a proposito di un altro, magari per tornarci dopo dieci o vent'anni» (Giard). Il margine di libertà lasciato alle generazioni successive è molto ampio. La Compagnia d'Ignazio non fu quindi la stessa di Acquaviva e, ugualmente, l'agire dei gesuiti alla corte di Francia non fu lo stesso di un missionario di una riduzione (o *reducción*) del Paraguay. Di queste differenze si è cercato di dare conto, senza dimenticare però che le *Costituzioni* e gli *Esercizi spirituali* costituiscono patrimonio comune di tutte le generazioni di gesuiti: la scelta di prendersi cura degli altri prima che della propria perfezione, la mobilità (con la conseguente scelta di evitare, per quanto possibile, cariche ecclesiastiche), l'universalismo, la scelta di vivere nel mondo sono caratteristiche imprescindibili che, così come l'opzione per alcuni ministeri chiave (dalle missioni ai

collegi), definiscono il loro apostolato.

I. Le origini (1540-1580)

1. Ignazio di Loyola e i primi gesuiti

Ignazio nacque probabilmente nel 1491 nella casa di Loyola, nella provincia basca di Guipúzcoa. Al battesimo gli venne imposto il nome di Iñigo e solo molti anni più tardi, a Parigi, decise di cambiarlo in Ignazio, forse per devozione a sant'Ignazio di Antiochia. Il padre lo aveva inizialmente avviato senza successo alla carriera ecclesiastica, ma poco prima di morire lo destinò alla carriera militare. Ignazio giunse così ad Arévalo presso Juan Velázquez de Cuéllar, tesoriere capo della corte imperiale, e lì ricevette la sua educazione, dalla chiara impronta cortigiana, divisa fra la vita militare e la compagnia femminile. Passarono così alcuni anni, finché nel 1516, dopo la morte del re Ferdinando, Juan Velázquez cadde in disgrazia e morì di lì a poco. Ignazio passò quindi al servizio del duca di Nájera in Navarra. Membro della guarnigione nella difesa di Pamplona, assediata dai francesi (1521), venne gravemente ferito a una gamba e trasferito nuovamente a Loyola. Lì egli dovette subire una dolorosissima operazione, che lo lasciò leggermente claudicante e lo costrinse a una forzata inattività per parecchio tempo:

Poiché si appassionava molto alla lettura di libri mondani e falsi, che si chiamano comunemente libri di cavalleria, sentendosi bene chiese che gliene dessero alcuni per passare il tempo; ma in quella casa non trovarono nessuno di quei libri ch'egli leggeva, e così gli diedero una *Vita Christi* [di Ludolfo di Sassonia] e un libro sulla vita dei santi in volgare [la *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine] (*Autobiografia*).

Queste letture furono inizialmente interpretate da Ignazio in chiave tutta cavalleresca (le vite di san Domenico e di san Francesco gli ispiravano «sempre imprese grandi e ardue») finché, poco alla volta, «arrivò a conoscere la diversità degli spiriti che si agitavano in lui, l'uno del demonio e l'altro di Dio». La sua fu una lenta conversione spirituale che lo portò – appena guarito – alla scelta di votare la sua vita a Dio.

Deciso a partire per la Terra Santa, si recò inizialmente presso il monastero di Monserrat e di lì si diresse a Manresa, dove rimase quasi un anno. Fu questo l'inizio del suo vero e proprio percorso spirituale; una vita all'insegna dell'ascesi più severa, con l'intento di allontanarsi da ogni passione terrena e con la continua sensazione di non essere all'altezza del tipo di vita intrapreso. Fu a Manresa che egli cominciò ad assistere gli ammalati, e fu lì che ebbe le sue prime visioni mistiche e cominciò anche ad appuntare quelli che sarebbero diventati gli

Esercizi spirituali, «più che un libro, un metodo» (A. Longchamp) di ‘mistica attiva’, un sistema di preghiera e azioni per entrare in connubio con Dio basato sull’esame di coscienza (da ripetersi due volte al giorno), sulla preghiera, sulla confessione e sulla comunione almeno ogni otto giorni. Nel 1523 Ignazio intraprese il suo primo pellegrinaggio in Terra Santa, ma venne sconsigliato dal superiore dei francescani, custodi dei Luoghi Santi, di rimanere a Gerusalemme. Da quest’esperienza maturò la decisione di votarsi all’«aiuto delle anime», all’apostolato, secondo forme e metodi che si sarebbero precisati solo negli anni seguenti. Ritornò così in Spagna, ad Alcalá, per iniziare la sua preparazione e seguire i corsi universitari (1526-1527). Ben presto però – con un gruppo di giovani che si erano uniti a lui a Barcellona – iniziò a predicare e a ‘dare’ gli *Esercizi spirituali*, suscitando l’attenzione dell’Inquisizione. Loyola fu imprigionato sotto il sospetto di aderire all’*alumbradismo*, movimento di rinnovamento spirituale assai diffuso nella Spagna del tempo, che insisteva sul valore dell’orazione mentale richiamandosi a una radicata tradizione di spiritualità mistica. Agli occhi del tribunale spagnolo, l’enfasi posta sull’aspetto contemplativo (visionario e profetico) aveva una ricaduta negativa sulla morale, al punto da assumere un carattere decisamente eterodosso che portò alla ripetuta condanna di testi sospetti. Il Loyola, d’altro canto, non fu l’unico a cadere nelle maglie dell’Inquisizione perché quasi tutti i classici della mistica spagnola furono allora esaminati attentamente. Tuttavia non pochi erano i punti di contatto tra la predicazione e l’esperienza religiosa del Loyola e l’*alumbradismo*: le insistenze sull’orazione mentale, sulle consolazioni interiori, sulla comunione frequente (pratica allora molto controversa) disegnano i contorni di un magistero, rivolto al mondo dei laici e delle donne, fondato non sul sapere teologico e scolastico, ma su una personale, soggettiva esperienza religiosa, al cui centro stava un percorso di esperienze visionarie e soprattutto di illuminazioni interiori.

Quello di Alcalá fu il primo di una serie di processi inquisitoriali che Ignazio dovette subire in Spagna, pur venendo sempre scagionato dall’accusa di eresia: tali episodi rivelano tuttavia come una certa immagine apologetica del Loyola campione di ortodossia sia lungi dall’essere esaustiva e si sia formata solo in seguito alla nascita della Compagnia. Va detto, inoltre, che i sospetti di *alumbradismo* – come vedremo più avanti – continuarono a pesare sulla provincia gesuita spagnola, in particolare negli anni Ottanta del Cinquecento.

Da Alcalá Ignazio si spostò a Salamanca, dove fu nuovamente incarcerato e subì un altro processo per la presunta eterodossia degli *Esercizi*: fu questa una tappa importante dell’evoluzione spirituale e intellettuale di Ignazio che, proprio rispondendo alle domande

dell'inquisitore sulla distinzione tra peccato veniale e peccato mortale, si rese conto della grave carenza delle sue nozioni teologiche e più in generale della sua scarsa cultura, a partire dalla conoscenza della lingua latina. Per questo, ma anche perché irritato da alcune limitazioni poste alla sua predicazione, nel 1528 partì per Parigi dove, a trentasette anni, s'iscrisse ai corsi universitari presso il collegio di Santa Barbara. Nel marzo del '33 ricevette la licenza e due anni dopo il grado di maestro *in artibus*. Egli iniziò anche il corso di teologia tenuto dai domenicani di rue Saint-Jacques, arricchendo la sua cultura con lo studio di san Tommaso e degli scolastici. L'ammirazione per il cosiddetto *modus Parisiensis*, cioè il sistema di studi in vigore nell'università, avrà poi un risvolto nell'elaborazione della *Ratio studiorum*.

Nella capitale francese Loyola fece conoscenza con i compagni destinati a fondare insieme con lui la Compagnia di Gesù. Il primo incontro importante fu quello con Pierre Fabre, proveniente dalla Savoia, e con il navarrese Francesco Saverio, entrambi molto più giovani di lui, che iniziarono sotto la guida di Ignazio gli *Esercizi spirituali* ma esitarono a lungo, soprattutto il Saverio, prima di seguire la loro vocazione. Gli altri compagni furono il portoghese Simão Rodrigues e gli spagnoli Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolas Bobadilla. Il 15 agosto 1534, a Montmartre, dopo la celebrazione della messa da parte di Fabre (l'unico del gruppo già ordinato sacerdote), essi – non ancora consci del fatto che la comunità che stavano creando sarebbe diventata presto un nuovo ordine religioso – pronunciarono i tre voti di povertà, castità e obbedienza, aggiungendo il proposito di recarsi in Terra Santa. Inoltre, qualora un simile progetto non si fosse potuto realizzare, giurarono di presentarsi al pontefice per offrirgli la loro obbedienza. Fu questa *in nuce* l'origine del quarto voto della Compagnia di Gesù: l'obbedienza al papa *circa missiones*. Di questa primissima fase di vita della Compagnia – seppure non ancora formalizzata – è importante sottolineare la dimensione internazionale dei compagni di Montmartre nonché la collegialità delle decisioni: Ignazio ebbe sempre un ruolo di guida ma la coesione del gruppo fu un fattore di rilievo nelle origini e nella prima espansione dell'ordine.

Dopo Parigi, la sua malferma salute obbligò Ignazio a ritornare temporaneamente in Spagna, mentre i sette compagni – ai quali nel frattempo si erano aggiunti Pascase Broët, Claude Jay e Jean Codure – si ritrovarono a Venezia nel 1536, dove rimasero fino al '38: furono gli anni del progetto abortito di trasferirsi in Terra Santa e della creazione del nucleo originario dei cosiddetti 'ministeri' della Compagnia. Accanto alla preghiera, Ignazio e i suoi compagni – ordinati tutti sacerdoti nel 1537 – si occuparono degli ammalati, visitarono le carceri, impartirono lezioni di catechismo. Vissero insomma

quell'opzione di «servire Dio nel mondo» che sarà il tratto caratteristico della Compagnia di Gesù: un tratto non sempre compreso, che comporterà in futuro le maggiori critiche contro i gesuiti. A Venezia Ignazio ebbe poi modo di conoscere Gian Pietro Carafa, il vescovo di Chieti fondatore dei teatini, assunto al soglio pontificio nel 1555 con il nome di Paolo IV. L'animosità del Carafa nei confronti dei gesuiti va fatta risalire proprio all'incontro veneziano, in occasione del quale Ignazio non si trattenne dall'esprimere perplessità sulla congregazione fondata dal vescovo e da Gaetano da Thiene. Fu questo, inoltre, l'unico periodo che il gruppo originario trascorse quasi sempre insieme: presto infatti Francesco Saverio sarebbe partito per le Indie, Rodrigues – su insistenza del sovrano Giovanni III – sarebbe stato richiamato in Portogallo e gli altri si sarebbero sparpagliati per l'Italia e poi per l'Europa.

Ancora formalmente senza nome, nel 1540 questo gruppo ricevette da papa Paolo III l'approvazione ufficiale come ordine religioso con il nome di Compagnia di Gesù. L'agiografia gesuita ha sempre sottolineato l'importanza della «visione de La Storta» (1538) come momento chiave per la presa di coscienza di Ignazio che, in procinto di entrare a Roma, avrebbe visto il Signore che lo invitava a servirlo: di qui anche la scelta del nome di Compagnia di Gesù. Giunti nella capitale Ignazio e i suoi ricevettero subito segni di benevolenza da parte del papa, che affidò loro alcuni incarichi: Ignazio diede gli *Esercizi spirituali* al dottor Ortiz, conosciuto ai tempi di Salamanca e allora a Roma come inviato di Carlo V, a Lattanzio Tolomei (parente del cardinal Ghinucci) e al cardinale veneziano Gasparo Contarini; Fabre e Laínez insegnarono invece alla Sapienza, rispettivamente Sacra Scrittura e teologia. Conobbero anche Rodolfo Pio di Carpi che nel 1545 divenne – unico nella storia dell'ordine – cardinale protettore della Compagnia. A riprova dell'ostilità da cui erano comunque circondati, essi dovettero subire un ennesimo processo inquisitoriale da cui uscirono nuovamente assolti. Nel 1539, dopo una serie di animate discussioni, decisero infine di fondare un nuovo ordine religioso e, per tramite del cardinale Gasparo Contarini, sottoposero al pontefice i cinque articoli fondamentali – meglio conosciuti come la *Formula* dell'Istituto – in cui erano presenti i punti chiave poi sviluppati nelle *Costituzioni*: lo spirito apostolico per il progresso delle anime, la lealtà e l'obbedienza nei confronti della Santa Sede, la dedizione alla povertà, l'obbedienza a un preposito generale, l'abolizione della preghiera corale per poter dilatare il tempo destinato ai propri ministeri. Sul versante istituzionale, il riconoscimento del nuovo ordine provocò non pochi dissensi in seno alla curia. Il cardinale Girolamo Ghinucci era restio ad accettare le novità distintive del nuovo ordine religioso, convinto che l'abolizione del canto durante

l'Ufficio divino fosse indizio di criptoluteranesimo; il cardinal Guidiccioni era contrario all'approvazione di nuovi ordini religiosi maschili, e a maggior ragione di un ordine con caratteristiche tanto simili a quelle del clero secolare. Nonostante tutto, il prestigio personale di Ignazio e dei suoi confratelli e probabilmente le pressioni spagnole fecero sì che il 27 settembre 1540 Paolo III promulgasse la bolla *Regimini militantis Ecclesiae*, con la quale sanciva formalmente la nascita della Compagnia di Gesù. L'unico vincolo che gli oppositori riuscirono a far passare fu di limitare a sessanta il numero dei soci, anche se tale clausola venne abolita pochi anni dopo (1544). La Compagnia crebbe infatti a ritmo vertiginoso, e dai dieci confratelli al momento della fondazione passò a circa un migliaio alla morte di Ignazio (1556). Un successo strepitoso, attestato anche dalla solenne conferma dell'ordine nel 1550 con la bolla *Exposcit debitum* di Giulio III.

Un passaggio fondamentale fu la scelta di eleggere a vita il generale. Ignazio venne ovviamente eletto all'unanimità (escluso il suo voto) il 5 aprile 1541, ma per una quindicina di giorni si rifiutò di accettare l'incarico, dichiarandosi inadeguato a sostenere un tale ruolo. Assunta la carica, egli governò con un forte senso della gerarchia, pur mantenendo un atteggiamento paterno nei confronti dei suoi sottoposti (o per meglio dire sudditi, come spesso si legge nei documenti della Compagnia). Ha scritto Franco Motta che «quello dei gesuiti non è un apostolato dell'improvvisazione o della spontaneità»: l'esigenza di rinsaldare un forte spirito di corpo così come di mantenere l'unione tra il capo e le membra (altri termini consueti nel vocabolario ignaziano) spiega la fermezza del generale nell'insistere sul valore dell'obbedienza nonché il ruolo imprescindibile attribuito alla corrispondenza come mezzo di governo. Ignazio ha lasciato più di seimila lettere (senza contare le duemila e più risposte a lui inviate) che testimoniano dell'uso costante che egli fece dello strumento epistolare quale mezzo per la direzione dell'ordine. Alcune di queste lettere sono assai note, come quella sull'obbedienza del 1553, che costituisce una pietra miliare per comprendere il pensiero di Ignazio.

La lettera venne inviata ai membri della provincia portoghese, scossa dalla sostituzione del provinciale Rodrigues, accusato di favorire pratiche penitenziali particolarmente severe, contrarie alla prassi della Compagnia, e di governare la provincia – grazie all'appoggio reale – in maniera autonoma rispetto alle scelte di Roma. L'arrivo del nuovo provinciale Diego Mirón era stato accolto con grande sconcerto e fastidio, al punto che la provincia aveva subito una forte emorragia di adepti (una percentuale che oscillava fra il 20 e il 25% aveva preferito abbandonare l'ordine). Era urgente dunque che il generale ribadisse l'importanza dell'obbedienza per tutti i membri,

tanto che la lettera sarebbe diventata una lettura obbligatoria in tutti i refettori delle case e dei collegi della Compagnia. L'obbedienza ai superiori – scriveva Ignazio – era necessaria «non perché il superiore sia particolarmente prudente, o buono, o possieda qualsiasi altro dono di Dio Nostro Signore, quanto perché ne fa le veci e ne possiede l'autorità»; essa è dunque un principio divino:

Chi vive nell'obbedienza deve lasciarsi condurre e dirigere dalla divina provvidenza per il tramite del superiore quasi fosse un cadavere [*perinde ac cadaver*], il quale si lascia portare dovunque e in qualunque modo, o come il bastone di un anziano che gli serve dovunque e comunque egli voglia servirsene.

Se da un lato la storiografia gesuita ha continuato a ribadire che tale principio (spesso frainteso dai detrattori della Compagnia) non implicava un «sottomettersi a un *potere assoluto*, ma un'*adesione assoluta* al servizio apostolico che è lo scopo della Compagnia» (Longchamp), e che esso garantiva l'unica forma possibile di coesione per un ordine religioso che stava facendo della mobilità il suo principio guida, è indubbio che esso avesse anche un risvolto pratico nell'esercizio del potere all'interno della Compagnia. Tale principio disegnava infatti una gerarchia di ruoli, di lì a poco codificata dalle *Costituzioni*, in cui il generale era a capo di tutto il sistema, seguito dai provinciali, dai rettori dei collegi e dagli altri superiori locali. Perfettamente in linea con i dibattiti politici del suo tempo, Ignazio sosteneva che il principio della *subordinación* era valido «in tutti gli Stati ben regolati così come nella gerarchia ecclesiastica», e che senza di esso poteva esserci solo il caos.

In ogni caso, non si comprenderebbe fino in fondo la struttura della Compagnia di Gesù se non si partisse dal testo delle *Costituzioni*, divise in dieci parti e promulgate solo nel 1558, dopo la morte d'Ignazio. Esse si presentano come una sorta d'itinerario: dalla scelta dei candidati, al periodo di probazione, alla vera e propria «incorporazione» attraverso il meccanismo dei gradi fino alla carica più importante di tutte, quella di preposito generale. Ampio spazio è dato anche alle regole da seguire con coloro che vengono dimessi, a testimonianza del fatto che all'interno dell'ordine non c'era nessuna condizione che fosse data per sempre. Al grado più alto di quest'assetto gerarchico erano i professi dei quattro voti, coloro cioè che oltre ai tre voti classici (castità, povertà, obbedienza) facevano il voto di obbedienza al papa *circa missiones*. Potevano accedere ai quattro voti coloro che avevano concluso l'intero corso di teologia, mentre un gradino più in basso stavano i professi dei tre voti, che ne avevano superato solo una parte. La novità era rappresentata dai coadiutori spirituali, cioè da coloro che, privi di una cultura adeguata, non erano ammessi alla professione, pur possedendo una conoscenza del latino sufficiente all'ascolto delle confessioni. All'ultimo livello vi

erano quindi i coadiutori temporali, laici che svolgevano le mansioni più umili (come quelle di cuoco o di contabile). I coadiutori, tanto spirituali quanto temporali, pronunciavano comunque anch'essi i tre voti canonici, inizialmente in forma privata e poi pubblicamente di fronte al superiore. Questa struttura composita, che prevedeva un periodo di noviziato assai più lungo rispetto a quello degli altri ordini religiosi, era stata pensata da Ignazio come una tappa destinata ad esaurirsi con il passare del tempo. Di diversa opinione era Jerónimo Nadal, figura importante nella costruzione dell'assetto definitivo dell'ordine, convinto che potessero essere ammessi alla professione dei quattro voti solo coloro che avessero un'ottima preparazione teologica (Lukács). Nella pratica, dunque, il peso quantitativo della figura del coadiutore spirituale fu destinato a crescere con il passare degli anni: l'8% del numero totale dei gesuiti al tempo del generalato di Ignazio, il 24,9 % sotto Borgia, il 47% sotto Acquaviva.

Questo semplice dato spiega il sorgere di molti problemi in seno alla Compagnia sin dagli anni Cinquanta: la distinzione tra professi e coadiutori non era solo nominale, ma aveva una ricaduta diretta sulla carriera interna. Le cariche direttive (assistenti, provinciali, rettori) venivano infatti affidate ai professi suscitando malumori e senso di inadeguatezza nei coadiutori spirituali, che mal sopportavano l'esistenza di simili privilegi. Oltretutto, la scelta della promozione ai quattro voti – che ricadeva in ultima istanza tra le competenze del generale – veniva spesso imputata a favoritismi che esulavano dal merito effettivo dei singoli padri. Parleremo più avanti dello scontro violento tra alcune province e il generale Claudio Acquaviva, ma già ai tempi di Francesco Borgia (1565-1572) l'assistente d'Italia ed ex provinciale di Milano Benedetto Palmio in uno scritto rimasto inedito lamentava che la «banda degli spagnoli», con l'unico intento di fare carriera e con il beneplacito del generale, si fosse messa a studiare teologia per avere accesso alla professione dei quattro voti. Dietro questa polemica si annidavano evidentemente gelosie interne i cui contorni appaiono oggi sfuggenti, ma è chiaro che esse esprimevano anche un malessere reale e diffuso, destinato a crescere in relazione anche alla questione dei cristiani vecchi e nuovi.

Da Laínez a Polanco, infatti, molti fra gli spagnoli erano quelli che discendevano da famiglie di conversi (*conversos* e *moriscos*, ebrei e mori convertiti), cosa che non destò né preoccupazioni né idiosincrasie da parte di Ignazio. Ma il problema era destinato ad acuirsi con le generazioni successive, soprattutto in quella provincia spagnola strettamente legata alle logiche politico-religiose della corte di Filippo II, assai restia ad accettare a pieno titolo i conversi nella società spagnola. Sotto Laínez e poi sotto Borgia l'accrescersi del peso del partito dei 'cristiani nuovi' nella Compagnia suscitò forti critiche

all'interno della stessa curia romana. Non è un caso che uno dei primi libelli antigesuiti prodotti in ambito cattolico – i *Novi advertimenti* del vescovo Ascanio Cesarini – insistesse nel criticare proprio tale politica dell'ordine. Anche questo – come altri problemi – era destinato a risolversi (negativamente per i cristiani nuovi) durante il generalato di Acquaviva, vero e proprio momento di ridefinizione di una serie di questioni lasciate aperte da Ignazio e codificate negli anni dalla pratica e dalle discussioni interne alla Compagnia. Secondo lo storico gesuita John O'Malley, autore di un recente studio sui *Primi gesuiti*, già nel 1565 «la Compagnia era diversa per importanti aspetti da ciò che era nel 1540. [...] I gesuiti di questa generazione lasciarono dietro di sé la documentazione necessaria allo studio di un notevole caso di transizione da un gruppo carismatico a un'istituzione». Nell'elaborazione di questo ingente *corpus* non va dimenticato il ruolo di Juan de Polanco (1517-1576), primo cronista della Compagnia e segretario di Ignazio dal 1547, ruolo che ricoprirà anche sotto i successivi generalati di Laínez e di Borgia. Polanco è stato a lungo lasciato in ombra dalla storiografia gesuita, per paura di oscurare la figura del fondatore, ma alcuni suoi testi – come le *Industrias con que se ha da ajudar la Compañia para que mejor procede para su fin* (1548) – risultano centrali per comprendere le tappe di elaborazione delle *Costituzioni*.

Il periodo che va dalla morte di Ignazio al 1580 è segnato dai tre generalati di Diego Laínez (1558-1565), Francesco Borgia (1565-1572) ed Everardo Mercuriano (1573-1580). Ognuna di queste figure ha una sua specificità di cui è difficile dare conto in poche righe. In linea generale, si può dire che Laínez cercò di seguire da vicino le orme del fondatore, la cui guida ferma e autoritaria non mancò di suscitare malumori destinati a esplodere alla sua morte. Si formarono infatti due partiti, uno più ligio alla concezione di governo fortemente centralistico formalizzato dalle *Costituzioni*, l'altro deciso ad appellarsi al papa (Paolo IV) per limitare lo strapotere del generale, rivendicando un governo collegiale affidato ai «padri fondatori»: del primo, oltre ovviamente al Laínez, facevano parte Nadal, Salmerón e Polanco, del secondo Bobadilla e Cogordan. Nonostante la benevolenza di Paolo IV (contrario all'elezione a vita del generale), la fronda del partito di Bobadilla era destinata al fallimento. L'episodio inaugurò però una serie di scontri con il papato destinati a emergere soprattutto con Pio V (che cercò di abolire la distinzione tra professi e coadiutori spirituali) e con Clemente VIII (favorevole a una convocazione regolare della congregazione generale, sempre allo scopo di limitare il potere del generale). Nonostante il quarto voto, il papato si mostrò infatti ripetutamente preoccupato di fronte alla manifesta autonomia di giudizio della Compagnia, tentando di

mitigarne l'indipendenza, specie in relazione allo spirito nazionalistico delle singole province.

Con l'elezione di Francesco Borgia, ex duca di Gandía, si accentuò (specie nelle province spagnole) uno zelo ascetico, per certi versi distante dalla tradizione ignaziana di «cercare Dio in tutte le cose» e, quindi, soprattutto nell'esercizio dei ministeri apostolici. Pur contrastata dai francesi e dai tedeschi, infatti, passò la norma auspicata dagli spagnoli che prevedeva un'ora di meditazione mattutina, che rimase in vigore fino al 1966. Nel 1573, con l'elezione di Mercuriano, s'interruppe l'egemonia spagnola sul generalato: era stato papa Gregorio XIII (per tramite del cardinale Alessandro Farnese, appartenente a una delle famiglie più legate alla Compagnia) a premere sui vertici dell'ordine affinché venisse eletto un generale non spagnolo. Si voleva così spezzare il legame privilegiato tra la corona e la Compagnia, ma soprattutto – su invito del Portogallo – escludere i cristiani nuovi dal generalato. Sembrò che la decisione di Gregorio XIII si rivolgesse specificamente contro il potente segretario Juan de Polanco ma, nonostante questi si autoescludesse dall'elezione per facilitare la nomina di un altro spagnolo, la scelta finale cadde sul belga Mercuriano. Il nuovo generale si adoperò soprattutto per consolidare la normativa relativa alle diverse cariche di governo dell'ordine e per definire le nuove regole dei collegi, valendosi per questo compito del contributo di Diego de Ledesma, per lunghi anni professore presso il Collegio Romano. Nel complesso, la caratteristica di questo trentennio – nonostante le *Costituzioni* rendessero difficile l'ingresso e la carriera nell'ordine – fu quella di una vorticosa espansione della Compagnia in termini sia di uomini sia di paesi in cui essa riuscì a insediarsi. Nel 1556, si è detto, essa contava circa 1000 membri, alla morte di Laínez (1565) essi erano arrivati a 3500 e nel 1580 a circa 5000, per un totale di 144 collegi, 10 case professe, 12 noviziati e 33 residenze. I motivi di un tale successo in termini di vocazioni rimangono, d'altro canto, ancora da indagare in maniera appropriata. Le province più estese continuarono a essere quelle in Italia, Spagna e Portogallo; ma, nonostante i dissidi dovuti alle guerre di religione, nel 1552 l'ordine fondò una provincia in Francia, mentre nel 1564 l'assistenza tedesca comprendeva già la provincia del Reno, quella della Germania superiore e quella austriaca. In queste regioni la fondazione dei collegi gesuiti diventò una pietra angolare della ricattolicizzazione romana, e così avvenne in tutte quelle terre di frontiera dove i gesuiti si stabilirono negli anni Sessanta: dall'Ungheria (1561) ai Paesi Bassi (1562) alla Polonia (1565). Più deludente fu la penetrazione in Svezia (dove Antonio Possevino giunse nel 1579) e in Inghilterra (dove la clandestinità fu la scelta obbligata per personaggi quali Edmund Campion e Robert Parsons). Fuori dall'Europa fu in

questi decenni che si rafforzò la presenza gesuitica in Asia, a Goa, mentre Alessandro Valignano sbarcava in Giappone (1579) e nell'America meridionale si fondavano missioni in Brasile, Perù, e Messico. Se la decisione primitiva di partire per la Terra Santa aveva fatto identificare i gesuiti con gli apostoli in viaggio, ben presto essi «cominciarono a vedere i vantaggi di opere continuate nello stesso luogo per un lungo periodo» (O'Malley); differenziando i loro ministeri ma mantenendo sempre come principio basilare quel «modo nostro di procedere» teorizzato da Ignazio, da Polanco e da tutti i successivi dirigenti dell'ordine.

La «cura delle anime» fu il principio ispiratore e la parola chiave dell'impegno dei gesuiti, che si occupassero nell'assistenza ospedaliera, nelle carceri, nella redenzione delle prostitute (una delle prime imprese di Ignazio fu la fondazione dell'Ospizio di Santa Marta a Roma) così come nel predicare, nell'insegnare la dottrina cristiana e nel fondare nuove missioni. Intorno agli anni Cinquanta a questi ministeri si aggiunse quello educativo, che rafforzò ulteriormente il legame della Compagnia con la società secolare fino a renderlo la cifra caratteristica dei gesuiti. Occorre tuttavia sottolineare che tutti i ministeri della Compagnia nacquero, per così dire, 'sul campo': furono cioè il frutto di un'esperienza via via maturata da Ignazio e dai suoi compagni nel loro concreto agire quotidiano, più che una scelta dettata dall'alto. Fu nel confronto con la complessa e mutevole realtà circostante che si formò l'identità gesuita, composita, flessibile a seconda dei tempi, delle circostanze e delle coordinate sociali, culturali e geografiche, ma sempre ispirata a quel principio dell'*accomodatio* che ben si legava all'universalismo e alla mobilità del nuovo ordine religioso. In questa stessa ottica la Compagnia affinò la sua capacità di conquistare sempre nuovi consensi, non solo all'interno del partito spagnolo presente nella città pontificia, ma più in generale negli ambienti curiali, la qual cosa indubbiamente facilitò l'apertura di sempre nuove case e collegi, grazie anche all'esistenza di appoggi locali nelle singole città. All'interno di questa strategia intesa al rafforzamento della presenza dell'ordine nel corpo sociale e della sua immagine esterna, grande rilievo assunse nel 1622 la canonizzazione di Ignazio e di Francesco Saverio. Negli ultimi anni questa capacità di creare consenso è stata al centro di numerose ricerche, che hanno messo in risalto il variegato fronte che i gesuiti riuscirono a creare a loro favore, ma anche i profondi contrasti che la loro presenza produsse in seno ai gruppi di potere – laici ed ecclesiastici – all'interno di singoli contesti urbani e regionali (Hufton, Rurale, Sangalli).

2. Gli «Esercizi spirituali»

Nel 1548, con il breve *Pastoralis officii*, Paolo III approvò gli *Esercizi spirituali*, indubbiamente uno dei testi più importanti nel panorama religioso del Cinquecento. Essi non hanno nulla del trattato spirituale, non offrono una catechesi dottrinale, non trasmettono punti di vista teologici né rispondono a sollecitazioni esterne (O'Malley). Si presentano invece come un libretto pedagogico, la cui peculiarità consiste nell'indirizzarsi non «direttamente a chi vuole farli, ma a un terzo che li propone oralmente a un 'esercitante'» (Demoustier). L'originalità e la forza, dunque, sono già tutte nell'impianto che associa la dimensione della scrittura a quella dell'oralità, saldando in qualche modo tradizione medievale e uso del libro come strumento devozionale. Gli *Esercizi* sono anzitutto un *metodo*, un testo che non *si legge*, ma *si dà*; «come *si dà* il cibo o la frusta» ha scritto Roland Barthes. Essi introducono la figura importante del mediatore, il direttore spirituale, che assume un ruolo maieutico, deve essere «dolce e buono», deve infondere nell'esercitante «coraggio e forza per l'avvenire», ma si trova anche in una posizione gerarchicamente superiore all'esercitante e richiama quella «mistica dell'obbedienza» sulla quale ci si è già soffermati. Non a caso l'esordio è composto da una serie di «note per avere qualche chiarimento sugli esercizi spirituali che seguono e perché ne tragga aiuto colui che deve darli e colui che deve riceverli». Ignazio dichiara di servirsi tanto «degli atti dell'intelletto per riflettere [quanto] di quelli della volontà per muovere i sentimenti». Centrale è il concetto di libertà, tanto dell'esercitante quanto del direttore spirituale, e altrettanto libera è la durata degli esercizi, divisi in settimane che possono però dilatarsi o restringersi a seconda dei casi; il concetto di progressione lenta è fondamentale poiché «questi esercizi si devono applicare secondo l'età, la cultura e l'intelligenza. [...] Si darà a ciascuno sulla base del modo in cui si sarà reso disponibile ciò che può aiutarlo e di cui può approfittare maggiormente». Gli *Esercizi* si dividono in quattro settimane: «La prima è la considerazione e contemplazione dei peccati; la seconda, la vita di Cristo nostro Signore fino alla domenica delle Palme; la terza, la passione di Cristo nostro Signore; la quarta, la resurrezione e l'ascensione, con l'esposizione dei 'tre modi di pregare'». Alla fine della prima settimana è prevista una confessione generale, sorta d'inventario morale della propria vita passata, nella consapevolezza del costante amore di Dio. Sin dalla prima settimana viene inoltre introdotto l'esame di coscienza quotidiano. Nella seconda settimana si legge la nota meditazione sui «due stendardi»: la bandiera di Cristo e la bandiera di Satana, a proposito della quale si sono viste ascendenze lulliane (de Guibert, March). Gli *Esercizi* si concludono con una «contemplazione per raggiungere l'amore [di Dio]». Come si può notare, la figura centrale è quella del Cristo, che guida l'esercitante

avviato su un percorso di vita devota mirante alla «conversione del cuore» (Polanco). Agli *Esercizi* propriamente detti sono aggiunte una serie di regole, fra cui quelle «per il discernimento degli spiriti» che O'Malley ha proposto di utilizzare come chiave di lettura dell'intero libro: esse mostrano infatti come, nonostante il loro carattere metodologico, gli *Esercizi* non siano solo un insieme di regole tecniche, ma inducano invece alla mozione di affetti e di passioni. Come ha scritto Michel de Certeau, «la procedura ignaziana implica un *desiderante*». Chiudono il testo quelle *Regole da osservare per avere il nostro vero ruolo nella Chiesa militante* di cui si parlerà nel prossimo paragrafo.

Come si è accennato, sembra che Ignazio avesse cominciato a delineare l'ossatura degli *Esercizi* sin da Manresa, anche se la scarsità delle fonti ha reso difficile ricostruire compiutamente un tale processo di elaborazione. Oltretutto, il manoscritto spagnolo comunemente chiamato *Autografo* è in realtà redatto da altra mano e solo le correzioni a margine sono opera del Loyola, la qual cosa rende ancor più complicato proporre una datazione certa. È evidente comunque che gli *Esercizi* non nacquero a tavolino, ma furono il frutto dell'esperienza spirituale dello stesso Ignazio.

Lui mi disse – racconta Gonçalves da Camara – che gli Essercitti non gli havea fatti tutti in una volta, senonché alcune cose che lui osservava nell'anima sua et le trovava utili, gli pareva che potrebbero anche essere utili ad altri, et così le metteva in iscritto, verbi gratia, dello examinar la coscienza con quel modo delle linee etc. (*Autobiografia*).

L'esame di coscienza, che preludeva alla confessione generale, era la prima tappa del percorso proposto dagli *Esercizi*: l'idea di servirsi di un grafico di linee e punti, così come l'uso della «composizione visiva dei luoghi» rendono evidente il perché gli *Esercizi* siano un testo leggibile a diversi livelli, e quindi interessante non solo per i teologi e gli storici del fenomeno religioso, ma anche per filosofi, psicologi, linguisti, registi come Sergej Ejzens'tejn (Roland Barthes ha parlato a questo proposito di «testo multiplo»). Pur essendo un'opera dall'indubbia originalità, essi rivelano con chiarezza i riferimenti culturali d'Ignazio che risalgono proprio alle letture fatte durante la sua convalescenza: da una parte la *Vita Iesu Christi* di Ludolfo di Sassonia, da cui penetra la tradizione francescana riformata, dall'altra l'ascendente di Vincent Ferrer e della riforma domenicana trasmessa al Loyola dal convento di Manresa. Egli doveva poi aver conosciuto (seppure probabilmente in un'edizione ridotta) l'*Exercitatorio de la vida espiritual* di Françisco Jimenez de Cisneros (1436-1517), abate di Monserrat. Questo testo, che sottolineava l'importanza dell'orazione mentale, indipendente dall'ufficio e direttamente accessibile ai secolari, aveva introdotto Ignazio al movimento della cosiddetta *devotio moderna*, nato nella Bassa Renania e nelle province olandesi settentrionali, nella versione

della vita devota interiore trasmessa dal *De imitatione Christi* (attribuito a Jean Gerson, ma più probabilmente di Tommaso da Kempis). Dall'*Exercitatorio* Ignazio aveva probabilmente mutuato anche la struttura divisa in settimane, dandogli però un'elasticità assai maggiore. Ma, al di là dei modelli, la vera novità stava nel fatto che si prevedeva un periodo definito di ritiro durante il quale fare gli *Esercizi* (pratica che è rimasta tutt'ora una consuetudine per i gesuiti), esaurito il quale, la nuova condizione di 'elezione' andava vissuta nel mondo; Ignazio rompeva così «con il monopolio di un ideale di perfezione monastica» (Demoustier).

Con il termine di esercizi spirituali – questa la *Prima nota* del libretto – s'intendono tutti i modi di esaminare la coscienza, di meditare, contemplare e pregare con le parole o con la mente, ed ogni altra attività spirituale. [...] Infatti, come il passeggiare, il camminare e il correre costituiscono esercizi fisici, così si chiamano esercizi spirituali tutti quei modi di preparare e disporre l'anima, onde scartare da sé tutte le affezioni disordinate, e, dopo averle scartate, cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita per la salvezza dell'anima.

Il fine degli *Esercizi* è quello di mettere l'uomo nella condizione di seguire la chiamata di Dio sulla via dell'apostolato, di permettergli di fare la sua «elezione di uno stato di vita» (Grandmaison); il proposito ignaziano – ha scritto Joseph de Guibert – è quello di «ispirare all'esercitante il desiderio di una vita cristiana perfetta». Non tutti gli storici concordano però con questa interpretazione, come Louis Peeters che ha messo invece l'accento sull'unione con Dio come finalità ultima degli *Esercizi*. Ci sembra però – anche alla luce di quanto si è detto finora – che l'importanza della *scelta* sia il criterio essenziale per comprendere gli *Esercizi spirituali*: un percorso che porta, appunto, a fare una scelta sotto la continua direzione di Dio. Questa dipendenza quasi esclusiva dall'ispirazione interiore, specie nella scelta di avviarsi sul cammino del perfezionamento attraverso le mozioni di consolazione e desolazione, venne però interpretata da alcuni (ad esempio da Juan Martínez de Silíceo, arcivescovo di Toledo) come una pratica troppo vicina all'alumbradismo, e per questo fu vista con sospetto anche dall'Inquisizione spagnola. Proprio il fatto che gli *Esercizi* esprimessero un forte rispetto per la persona offrì ulteriori motivi di diffidenza, rafforzata dal fatto che la vita religiosa non era indicata come la scelta migliore in assoluto: gli *Esercizi*, infatti, venivano proposti non solo ai religiosi e agli ecclesiastici, ma anche ai laici. I primi a riceverli nella loro forma compiuta furono infatti i compagni di Ignazio a Parigi.

In quanto «potentissimo strumento di rigenerazione personale e di discepolato» (Motta) essi rappresentarono la prima forma di selezione dei futuri gesuiti, ma svolsero anche una funzione importante nell'avvicinare l'ordine ai ceti dirigenti, tanto laici quanto

ecclesiastici, «nel segno del reciproco servizio per il rinnovamento religioso e il consolidamento delle posizioni nelle strutture della Chiesa» (Motta). Il vescovo riformatore Otto Truchsess prese gli *Esercizi* da Claude Jay arrivato ad Augusta nel 1550; a Parma, alcuni anni prima, Laínez e Fabre avevano guidato nella medesima direzione molti elementi del patriziato cittadino tra cui Juan Jerónimo Domenech e i fratelli Francesco e Benedetto Palmio, destinati a ricoprire posizioni di rilievo nell'ordine. Il cardinal Contarini aveva seguito il programma ignaziano a Roma, mentre non sappiamo se lo stesso avesse fatto Marcello Cervini, il futuro Marcello II. È assai probabile che l'incarico dato a Laínez e Salmerón di partire per il concilio di Trento come teologi papali fosse legato alla benevolenza del Cervini, che fu certamente una delle figure della curia cui più dovettero i gesuiti: «È naturale – ha scritto Franco Motta – che Cervini ravvisi in quell'austerità di costumi e in quella totale obbedienza alla Santa Sede che distinguono i gesuiti le caratteristiche dello stesso afflato religioso su cui fond[erà] i propri disegni di riforma». Indubbiamente, nell'istruzione redatta intorno al 1547 per i predicatori della diocesi di Montepulciano, Cervini mostrò di aver subito l'influsso della spiritualità ignaziana, influsso confermato dalla decisione di prescrivere gli esercizi come mezzo di riforma del clero regolare. In effetti, nel corso del XVII secolo si assistette a un ulteriore mutamento dell'uso degli *Esercizi*:

Da ministero proprio dei gesuiti, passò ad essere una pratica generalizzata della Chiesa, e un ministero esercitato tanto da altri ordini religiosi quanto dal clero diocesano; da pratica individuale [...] a ritiri di gruppo o di massa; [...] da ricerca personale della volontà di Dio [...] a una serie di atti di pietà nei quali ebbero un ruolo centrale la predicazione e l'istruzione ogni volta più moralizzante. Non per questo mancarono tra i gesuiti quelli che scelsero di praticare gli *Esercizi spirituali* nella loro integrità, invocando una maggiore fedeltà pastorale al metodo ignaziano (Ruiz Jurádo).

3. I gesuiti e la lotta all'eresia

Per lungo tempo la storiografia – tanto quella apologetica quanto quella di matrice protestante, per fini opposti – ha trasmesso l'immagine di una Compagnia di Gesù schiacciata sulle posizioni romane. Studi recenti hanno però notevolmente modificato questa interpretazione, ponendo in risalto non solo le contiguità ma anche i punti di rottura e di contrasto fra i gesuiti e le altre istituzioni della curia romana, non sempre disponibili ad accettare gli enormi privilegi che in pochi anni l'ordine era riuscito ad accumulare. Questo discorso vale in special modo per i difficili rapporti con l'Inquisizione, sia romana sia spagnola. Contrariamente a quanto un mito consolidato potrebbe far pensare, la Compagnia di Gesù non si pose affatto tra i suoi primi obiettivi quello di combattere l'eresia protestante. Ignazio di Loyola non si dipinse mai come un anti-Lutero ed assunse su di sé

questo compito solo in quanto esso era divenuto prioritario per la Chiesa. Come ebbe a scrivere Hubert Jedin, lo scopo principale di Ignazio rimase sempre «il rinnovamento interiore da ottenersi con l'ausilio degli esercizi e l'apostolato su scala mondiale». Nel 1534, durante il soggiorno a Parigi, Ignazio e i suoi primi compagni erano stati testimoni degli scontri tra cattolici e ugonotti esplosi con il cosiddetto *affaire des placards*, in seguito al quale molti calvinisti francesi erano finiti in carcere o erano stati costretti all'esilio. Apparentemente non vi era stata alcuna partecipazione effettiva di Loyola a queste dispute confessionali; un indizio interessante si può però rintracciare nelle *Regole per il vero criterio che dobbiamo avere nella Chiesa militante*, dove Ignazio proponeva la massima secondo la quale «per essere senza dubbio concordi e conformi alla Chiesa cattolica dobbiamo sempre proclamare nero ciò che essa ha definito nero, anche se dovesse apparire bianco ai nostri occhi». Tacciata di essere una delle espressioni lampanti dell'ipocrisia ignaziana, essa era in effetti un'affermazione di ortodossia romana piuttosto tradizionale (secondo Jedin più di impronta antierasmiana che antiprottestante), che veniva però smentita da un'altra regola, la XIV, che invitava alla cautela nel predicare sul tema della predestinazione e sembrò ai contemporanei troppo vicina alle teorie non sempre ortodosse del teologo domenicano Ambrogio Catarino. Uno stesso testo veniva dunque interpretato da due punti di vista diametralmente opposti, a conferma del fatto che, nonostante l'imponente bibliografia su Ignazio, il dibattito sull'ortodossia/eterodossia del fondatore della Compagnia di Gesù sia lungi dall'essere esaurito. Non è un caso che il secondo volume (ancora inedito) di una nuova biografia ignaziana scritta dal gesuita spagnolo Ignacio Cacho sia intitolata *El heterodoxo*. I gesuiti, d'altronde, non furono l'unico tra i nuovi ordini religiosi a suscitare sospetti di eterodossia da parte dell'Inquisizione: si pensi ad esempio alla repressione condotta a metà del Cinquecento nei confronti dei primi barnabiti, che ebbe il suo culmine nel processo romano contro Gian Pietro Besozzi e Giovanni Melso.

La riluttanza d'Ignazio a partecipare alle dispute dottrinali risulta evidente anche dalla posizione assunta in merito alla partecipazione di Giacomo Laínez e di Alfonso Salmerón al concilio di Trento. Se l'invito era un segno dell'affidabilità della Compagnia agli occhi della curia romana, le istruzioni date da Ignazio ai confratelli mostravano la sua resistenza ad assumere posizioni radicali, consigliando un atteggiamento irenista che salvaguardasse la parte di verità contenuta nelle posizioni dell'avversario, e rammentando come il loro primo dovere fosse quello di continuare, anche a Trento, a svolgere i loro ministeri. In questo atteggiamento c'era tutto il desiderio ignaziano di far conoscere e apprezzare la Compagnia affinché i vescovi convenuti

al concilio si persuadessero «della somma necessità di istituire i collegi e i ministeri della Compagnia nelle loro diocesi» (Polanco, *Chronicon*). Ciononostante, Laínez e Salmerón ebbero una funzione di rilievo in tutte e tre le sessioni del concilio; in particolare Laínez svolse un ruolo decisivo nell'elaborazione del decreto sulla giustificazione ed intervenne contro l'imperatore (che pure era uno dei maggiori protettori dell'ordine in Germania), il quale perorava la causa della comunione *sub utraque specie* nella speranza di favorire così il rientro dei protestanti in seno alla Chiesa di Roma. Quanto al problema della giurisdizione episcopale, Laínez assunse infine una posizione decisamente curialista, suscitando i malumori di molti legati. I gesuiti vennero criticati soprattutto dagli spagnoli – Melchor Cano *in primis* –, specie nell'ultima sessione del concilio quando il loro numero aumentò considerevolmente grazie alla presenza anche di Polanco, Nadal, Canisio, Couvillon e Vitoria, gli ultimi due rispettivamente teologo del duca di Baviera e rappresentante di Laínez presso la corte imperiale di Vienna. A indurre le maggiori perplessità furono ancora una volta gli *Esercizi spirituali*, di cui si continuava a temere la contiguità con le pratiche degli *alumbrados*.

Che i gesuiti dovessero agire con circospezione lo testimonia tra l'altro la posizione assunta nel 1558 nei confronti del *Catechismo cristiano* di Bartolomé de Carranza: se infatti Salmerón lo giudicò accettabile, Laínez (ormai generale della Compagnia) assunse una posizione assai più sfumata, reputandolo non adatto «per questi tempi» (Polanco). Sembra però che l'attacco contro l'arcivescovo di Toledo, accusato di connivenza con i luterani e quindi processato e incarcerato a Roma, fosse dettato «più da animosità personali che non da zelo per l'ortodossia» (O'Malley): l'inquisitore generale Valdés era invidioso del Carranza e alla sua animosità si unì anche quella di Melchor Cano. La vicenda finì con il coinvolgere indirettamente anche i gesuiti, allorché nel 1559 l'Inquisizione spagnola pubblicò il proprio Indice che conteneva, oltre ovviamente al *Catechismo* di Carranza, anche un libro intitolato *Obras del cristiano* attribuito falsamente a Francesco Borgia. Il fatto che Carranza avesse invocato a propria difesa il nome di Borgia rese ancor più difficile la posizione del gesuita spagnolo, il quale pensò bene di riparare in Portogallo su invito del cardinale Henrique, senza peraltro che ciò valesse a placare l'*affaire*. Il caso Carranza interessò poi ulteriormente la Compagnia poiché contribuì ad animare il dibattito sulla validità della *correctio fraterna* in relazione al peccato d'eresia. Il *De catholicis institutionibus* di Diego de Simancas, nell'edizione ripubblicata nel 1575, difendeva con forza la posizione dell'Inquisizione per cui «l'eretico, anche se occulto, anche se sembrava essersi pentito, andava immediatamente denunciato agli inquisitori, tralasciato ogni tentativo di correzione»

(Pastore). Simancas, oltre a ribadire la preminenza dei giuristi (inquisitori) sui teologi, fornì una giustificazione teorica al controverso tentativo dell'Inquisizione di servirsi dei confessori per combattere l'eresia; in questo campo Roma e Madrid, nella persona di papa Paolo IV e dell'inquisitore Fernando de Valdés, si trovarono perfettamente d'accordo; non così i gesuiti che, come si avrà modo di vedere, giocarono un ruolo assai più complesso.

Quanto poi alla partecipazione di Laínez alla compilazione dell'Indice di Paolo IV, il generale fu incaricato di esaminare le opere di Savonarola limitandosi peraltro a indicare i passi meritevoli di attenzione. A fianco di gesuiti autorevoli quali Nadal e Canisio, egli mostrò forti perplessità di fronte alle scelte radicali del Carafa, nel timore che potessero venire incriminati il libro di Cristoforo Madrid sulla comunione frequente e *l'Essercitio della vita christiana* di Gaspar de Loarte, l'ex discepolo di Juan de Ávila entrato nella Compagnia nel 1553 il quale, con Diego de Guzmán, aveva già suscitato l'attenzione dell'Inquisizione spagnola (1552). Laínez partecipò quindi alla commissione preparatoria per l'Indice di Pio IV tentando di far cadere la condanna delle opere di Raimondo Lullo.

Degni di attenzione sono poi i rapporti dei gesuiti con il circolo degli «spirituali». Si è già detto che Gasparo Contarini aveva patrocinato l'approvazione della Compagnia; più controverso appare il rapporto con il cardinal Morone, che ebbe come confessore Pierre Fabre durante la sua permanenza in Germania e gli affidò incarichi di rilievo. «Sempre fui affetionato a essa Compagnia», ricordava, e per questo invitò Alfonso Salmerón a predicare a Modena in quanto «bene dotto e istruito contra lutherani». La predicazione del gesuita a Modena venne però accolta da polemiche culminate con la cacciata dello stesso Salmerón a causa di un disaccordo con il cardinale in merito al ruolo delle buone opere nella giustificazione. Quando Paolo IV istituì il processo a carico del Morone, facendolo poi imprigionare a Castel Sant'Angelo con l'accusa di criptoluteranesimo, Salmerón non poté esimersi dal testimoniare. Chiamato a deporre in due occasioni (1555 e 1557), egli ricordò l'episodio di Modena, aggiungendo che al suo ritorno Ignazio aveva patrocinato un'inchiesta per sapere se il confratello avesse o meno «predicato catholico», ma essa non aveva avuto corso anche perché «pareva tornassi in dishonore [*sic*] del cardinalato». Di fatto «il tacito riconoscimento della piena ortodossia della Compagnia e del suo predicatore non poteva non suonare a implicita ammissione che nella vicenda il torto e l'errore erano stati dalla parte di Morone, che infatti qualche anno dopo s'indurrà a presentare le sue scuse al gesuita spagnolo» (Firpo). Ciò non toglie che il Morone si lamentasse poi per la testimonianza di Salmerón, tacciando i gesuiti d'ingratitudine. Quando però, l'anno successivo, lo

stesso Salmerón e Pedro de Ribadeneira, al seguito di Carlo Carafa, si trovarono presso Filippo II a Bruxelles, Laínez e Polanco li esortarono a intercedere per gli «amigos cardenales» Giovanni Morone e Reginald Pole (accusato anch'egli di eresia, nonostante fosse allora impegnato nella restaurazione del cattolicesimo in Inghilterra).

Se dunque vi furono contesti entro i quali il ruolo della Compagnia nel combattere gli eretici risulta controverso e non riducibile alla semplice formula dell'«ortodossia ignaziana», è pur vero che in altri frangenti i gesuiti furono tra i più tenaci difensori della Chiesa di Roma. Molte delle vittorie contro gli eretici italiani nella seconda metà del secolo furono dovute «al lavoro sotterraneo dei gesuiti [...]»: vere e proprie indagini sul conto di singoli e gruppi, attività di consulenza esercitate nei tribunali inquisitoriali locali, colloqui in carcere con eretici irriducibili, nel tentativo di piegarne l'ostinazione» (Romeo, 1997). Questo avvenne ad esempio con i valdesi in Calabria e in Puglia, dove Bobadilla – inviato a San Sisto (uno dei principali focolai dell'eresia) – condannò però i rigori dell'Inquisizione e «fu soltanto per l'interessamento del Laínez che una disputa tra il Bobadilla ed il Ghislieri non sortì uno scontro più acceso» (Scaramella). Metodi aggressivi vennero utilizzati negli stessi anni da Antonio Possevino (1533-1611) contro i valdesi in Piemonte, e la stessa tenacia venne utilizzata nel mondo tedesco, dove più ampio era stato il terreno guadagnato dai protestanti e perduravano laceranti dissidi confessionali. In Germania si recarono due dei primi compagni d'Ignazio, Pierre Fabre e Claude Jay, che poterono contare su illustri protettori, in primo luogo l'imperatore Ferdinando I, ma anche i duchi di Baviera e il vescovo di Augusta, che inviò Jay come suo rappresentante al concilio di Trento. In Germania, la politica prescelta dai gesuiti fu quella di creare numerosi collegi adibiti al ruolo di avamposti del cattolicesimo. Nel 1549 il duca di Baviera promosse l'arrivo di alcuni gesuiti e tra il 1552 e il 1563 vennero fondati i collegi di Vienna, Ingolstadt, Monaco, Treviri e Dillingen. Pietro Canisio, figura chiave di questa missione di ricattolicizzazione, divenne provinciale dell'Alta Germania e attivissimo predicatore, compose una *Summa doctrinae christianae* (1555) che – specie prima della pubblicazione del catechismo di Bellarmino (ma in Germania anche dopo) – fu una pietra miliare della catechesi gesuitica. Sempre Canisio scrisse un *Parvus catechismus* per i bambini destinato a rapidissima fortuna. In una lettera inviata proprio a Canisio il 13 agosto 1554, Ignazio raccomandava l'istruzione catechistica come uno degli strumenti più importanti per ricondurre la popolazione nell'alveo dell'ortodossia, e spronava il suo confratello a utilizzare con fermezza ogni mezzo possibile – la stampa *in primis* – per combattere l'eresia e replicare ai libelli dei protestanti. In questo contesto grande

fortuna ebbero dunque le dispute teologiche, e alcuni dei più noti controversisti gesuiti del primo Seicento, come Adam Tanner e Jacob Gretzer, trovarono nell'Impero il terreno più adatto per le proprie doti di abili polemisti.

4. Gesuiti e confessione dei peccati

La confessione dei peccati divenne un ministero chiave del disciplinamento cattolico all'indomani del concilio di Trento. Nel 1215, il canone *Omnis utriusque sexus* del IV concilio Lateranense aveva fissato l'obbligo annuale della confessione, che tuttavia solo nel Cinquecento divenne vero e proprio strumento d'indagine in merito all'ortodossia dei penitenti. Proprio per questa sua complessa valenza la confessione, tra i sacramenti posti dai gesuiti al centro del loro apostolato, sin dai primi anni di attività della Compagnia suscitò problemi e discussioni che toccavano gangli vitali dell'universo cattolico e ponevano l'ordine in una posizione particolarmente delicata rispetto alla nuova Congregazione del Sant'Uffizio. Sin dal 1545 la concessione di numerosi privilegi papali aveva consentito alla Compagnia di godere di poteri molto ampi, specie in merito all'assoluzione dei casi riservati, poteri fino ad allora elargiti solo agli ordini mendicanti. Nel 1552 Giulio III aveva esteso tali privilegi all'utilizzazione ordinaria delle facoltà di assoluzione *in foro conscientiae* di eretici e lettori di libri proibiti, suscitando una viva reazione da parte non solo dell'Inquisizione ma anche dei vescovi e degli altri ordini regolari. Nel 1559 una bolla emanata da Paolo IV – su pressante invito dell'inquisitore spagnolo Fernando de Valdés – stabilì l'obbligo di denuncia degli eventuali complici da parte dei penitenti/eretici e revocò tutti i permessi di lettura di libri proibiti, inglobando in tal modo a pieno titolo i confessori nell'esercito dei controllori. I gesuiti però continuarono a sostenere la difesa del sigillo sacramentale, suscitando malumori in seno alle altre istituzioni ecclesiastiche: in particolare, per l'Inquisizione romana era inaccettabile che i religiosi della Compagnia non si conformassero a un sistema che vedeva nella confessione in primo luogo un mezzo di controllo religioso e sociale, del tutto diverso dall'impostazione eminentemente pastorale e pedagogica dei gesuiti. A partire dagli *Esercizi spirituali* essa era intesa prima di tutto come un'esame di coscienza, uno strumento atto alla contrizione, ma anche ad accompagnare il cammino di perfezionamento del penitente. La confessione generale di tutti i peccati doveva essere in primo luogo una tappa nel progressivo rinnovamento interiore del fedele. Tale valore fu ribadito nell'*Essercitio di perfetione christiana* di Gaspar de Loarte (1561), manualletto di grande popolarità che individuò proprio nella confessione generale il momento di svolta per l'avvio di una

nuova vita. La confessione gesuitica guardava più al cristiano che all'eretico, e in questa prospettiva il confessore era prima di tutto un medico dell'anima, non un giudice. Ha scritto Adriano Prosperi nei *Tribunali della coscienza* che «nel contrasto tra la penitenza come 'conversione', rientro in sé stessi, strada verso Dio e la confessione come tribunale delle colpe è racchiuso il più ampio conflitto tra una religione della coscienza e una religione dell'autorità». La sua tesi è che fino alla metà del XVII secolo – pur in presenza di un modello di «confessione dolce» rappresentato dai gesuiti – vi fu, di fatto, uno spostamento dei rapporti di forza a favore dell'Inquisizione, destinato a venir meno solo in seguito. Ora, se è indubbio che gli inquisitori tentarono di esercitare il loro controllo sui confessori, e quindi anche sui confessori gesuiti, è altrettanto vero che solo con grande difficoltà essi riuscirono a piegare le resistenze. Non si hanno al momento studi sufficienti per estendere un discorso comparativo dai gesuiti agli altri ordini religiosi, ma le ricerche di Elena Bonora confermano la diffidenza dei barnabiti nel rendere esecutiva la bolla di Paolo IV, con la conseguenza che almeno fino al tardo Cinquecento, «confessione dei peccati e Inquisizione, malgrado i bellicosi propositi di papa Carafa e le molte sollecitazioni e sperimentazioni, rimanevano ancora lontane» (Romeo, 1997).

Il dibattito storiografico è stato negli ultimi anni particolarmente attento a queste problematiche, consentendo di uscire da posizioni astratte per indagare più da vicino i diversi contesti entro cui si trovò ad agire la Compagnia di Gesù. L'immagine che ne emerge è, se vogliamo, più sfumata rispetto alle posizioni di principio: un approccio sostanzialmente distante da quello inquisitoriale non impedì ai gesuiti di agire in diversi frangenti in accordo con gli inquisitori. L'attività svolta a Modena dal missionario Silvestro Landini (1552) e il ruolo di commissario inquisitoriale affidato a Nicolas Bobadilla per la Marca d'Ancona (1553), ma anche il caso ricordato dei valdesi, rientrano fra gli episodi di collaborazione tra Compagnia e Sant'Uffizio. Diversa la vicenda senese, dove la denuncia dell'ambiente ereticale gravitante intorno ai Sozzini e all'Accademia degli Intronati fu circoscritta dal gesuita Emanuele Sà a pochi casi isolati, in aperta opposizione con l'inquisitore Ghislieri (Marchetti). Quanto al caso napoletano studiato da Gianni Romeo (ma anche da Michele Mancino, Ulderico Parente e Pierroberto Scaramella), lo scontro tra confessori gesuiti e inquisitori locali parve risolversi decisamente a favore dei primi, ed è indicativo il fatto che non compaiano praticamente mai gesuiti come confessori di coloro che con il privilegio della spontanea comparizione si autodenunciavano al Sant'Uffizio. Oltretutto – sottolinea Romeo – la diffidenza generale nei confronti della confessione rendeva ancora più difficoltoso far sì che i penitenti si

convincessero a denunciare se stessi o altri all'Inquisizione. In effetti, se si considera che la confessione acquistò un rilievo sempre maggiore nel corso del Seicento (si tenga conto del precetto tridentino che ribadiva l'obbligo della confessione almeno una volta l'anno), questo fatto mal si concilia con la necessità di autodenunciarsi al Sant'Uffizio, la qual cosa avrebbe comportato un sospetto ancora maggiore verso un'istituzione già vista con diffidenza.

Ancora diverso appare il caso spagnolo, a proposito del quale Stefania Pastore ha rilevato come «i gesuiti seppero lavorare con abilità entro la linea di confine che portò la Spagna alla nuova ortodossia inquisitoriale degli anni '60». Vi furono dunque sia episodi di collaborazione, come il caso di Siviglia (1556-1564) e quello di Saragozza, sia momenti di scontro, fra cui vanno annoverati i delicati rapporti della Compagnia con il circolo 'pro-converso' di Juan de Ávila e il processo contro alcuni gesuiti di Valladolid (1586-1588), accusati di sospette dottrine *alumbrade* e di *sollicitatio ad turpia* in confessionale. Su questi episodi avremo modo di tornare nel capitolo dedicato agli anni di governo di Claudio Acquaviva.

Dagli *Esercizi spirituali* alle *Costituzioni* altrettanto forte era il rilievo dato al legame strettissimo tra confessione e comunione frequente. Il valore della comunione frequente era condiviso anche da altri ordini religiosi di nuova fondazione come barnabiti e teatini, anche se «non ancora inquadrata dall'alto entro una pratica sacramentale che ne avrebbe fatto uno dei punti di forza della pietà della Controriforma, veniva guardata con sospetto perché spesso indice di orientamenti spirituali devianti» (Bonora). Negli *Esercizi* Ignazio aveva raccomandato «la confessione dei peccati ogni otto giorni» e, se possibile, «la comunione ogni quindici giorni» o, ancor meglio, ogni otto giorni. Tale invito, lungi dall'essere bene accolto, era stato visto come una pericolosa innovazione, tanto da indurre Loyola a chiedere a Salmerón di comporre un libretto in difesa di tale prassi. Ignazio però giudicò l'opera di Salmerón troppo tecnica e incaricò quindi Cristoforo Madrid di scriverne una di più facile lettura. Nel 1556 venne pubblicato a Napoli il *De frequenti usu sanctissimæ eucharistiæ sacramenti libellus*, destinato a essere ristampato per ben otto volte prima della fine del secolo. In quest'opera, dal chiaro tratto polemico, Madrid ribadiva lo stretto rapporto tra comunione e confessione, sottolineando il valore della confessione generale. Non è un caso che il libretto uscisse a breve distanza dal *Directorio de confessores* (noto come *Breve directorium*) di Juan de Polanco (1554), primo tentativo di codificazione del ministero della confessione ad uso dei confessori: una sorta di manuale, nella seconda parte del quale grande spazio veniva dato alla classificazione dei peccati divisi per fasce d'età e *status* sociale: signori, avvocati, giudici, mercanti, studenti, vescovi,

preti ecc. Si trattava di uno scritto assai più agile rispetto alle prolisse *summæ de casibus* medievali, destinato a divenire una sorta di prototipo per la grande messe di manuali per confessori pubblicati a partire dalla metà del Cinquecento dai gesuiti, e non solo da loro.

Per la Compagnia punto di riferimento imprescindibile fu poi il *Manuale de' confessori e penitenti*, edito in portoghese nel 1549 e tradotto in latino nel 1573 dall'agostiniano Martín de Azpilcueta, detto il Navarro: «In quel prontuario diffusissimo egli disegnò un modello di confessione dolce e frequente, gradito ai gesuiti; [...] negò il carattere pubblico della soddisfazione; sottolineò gli aspetti di direzione spirituale» (Lavenia, 2001). Indicando nelle anfibologie e nella riserva mentale i mezzi per sfuggire alle domande più pressanti degli inquisitori, il Navarro gettava i semi per le future opere di casistica in cui finì per eccellere la Compagnia. Occorre ricordare che sin dal 1556 il Collegio Romano aveva nominato Diego de Ledesma professore di casi di coscienza, «un passo significativo per la formalizzazione curriculare della disciplina» (O'Malley); di lì a pochi anni i corsi furono aperti a tutti gli studenti, contribuendo a far divenire la teologia morale una branca autonoma all'interno del curriculum teologico. Le conseguenze di questa autonomizzazione si vedranno più avanti, ma è importante sottolineare che tale insegnamento non fu prerogativa dei soli gesuiti, ma conseguenza del fervore di iniziative che seguirono la fine del concilio tridentino, molto attento ai temi della pastorale ecclesiastica.

Un altro aspetto di indubbia importanza fu il legame profondo che si stabilì sin dalla seconda metà del Cinquecento tra il ruolo del confessore e quello del missionario: quando i gesuiti arrivavano nei posti più impervi, abbandonati da lungo tempo a se stessi, l'invito rivolto nella predica era in primo luogo quello di accostarsi al sacramento della confessione, come veicolo ancora una volta di una proposta di rinnovamento interiore complessivo. Un simile atteggiamento è ben riassunto, quasi a coronamento di un'epoca particolarmente fruttuosa per la Compagnia, nel breve testo di Giovanni Pietro Pinamonti dal titolo *Il direttore. Metodo da potersi tenere per ben regolare le anime nella via della perfezione cristiana*. Qui il termine «direttore» testimonia della forza assunta da questa nuova figura, non più confessore occasionale, ma persona coinvolta con continuità nel processo di perfezionamento del singolo individuo nonché garante dell'ortodossia dei penitenti. Il testo, inoltre, codifica una nuova immagine del peccato che cessa «di essere un fenomeno misterioso e drammatico per diventare l'esito prevedibile d'inclinazioni naturali» (Prosperi, 1996). L'opera di Pinamonti può essere considerata l'ultimo anello di un processo di cui il libretto dal titolo *Del sacramento della penitenza* (1607) rappresenta invece una

tappa intermedia. Scritto dal gesuita lucano Luca Pinelli, questo testo aveva la peculiarità di rivolgersi proprio ai penitenti: un trattatello «dei dubbii pratici [...] per liberare la coscienza di lui de' peccati, et per conservarla monda agli occhi del Creatore», dove la casistica dei «peccati proprii di ciascuno stato» era particolarmente minuziosa.

L'idea della direzione spirituale, già interamente presente negli *Esercizi* ignaziani, sul piano sociale era destinata a divenire sempre più rilevante: si tratta in effetti di un passaggio chiave nell'esperienza dei nuovi ordini religiosi, non solo quindi dei gesuiti. L'attenzione rivolta però da questi ultimi alla fondazione di congregazioni laicali accentuò ancora di più l'importanza del ruolo del direttore spirituale ed ebbe, oltretutto, una ricaduta sulla cosiddetta «femminilizzazione della religione». A ben vedere, era questo un altro modo, differente da quello poliziesco instaurato dall'Inquisizione, per attuare un controllo sulle coscienze con forti ricadute sul piano sociale. Una tale critica verrà ripetutamente rivolta ai gesuiti, ma assunse una rilevanza particolare negli anni di governo di Claudio Acquaviva.

II. Tra Cinque e Seicento: un trentennio di assestamento

1. *Accentramento e decentramento: il generalato di Claudio Acquaviva*

Appartenente a una nobile famiglia meridionale, Claudio Acquaviva (1543-1615) si era votato alla vita religiosa contro il parere dei suoi congiunti; dopo una breve parentesi a servizio della curia pontificia, nel 1567 era entrato nella Compagnia di Gesù, al cui interno ebbe una rapida carriera: nel 1576 divenne infatti provinciale napoletano e proprio nel corso della sua permanenza a Napoli ebbe modo di fare quella ‘esperienza sul campo’ che lo temprò e gli consentì poi di affrontare il duro compito che lo attendeva come generale. La sua elezione a provinciale napoletano era stata fortemente contrastata da Bobadilla, uno dei compagni di Ignazio più critici nei confronti della nuova gestione dell’ordine, e probabilmente i problemi di Acquaviva con la provincia spagnola iniziarono proprio in quel periodo. L’esperienza napoletana fu inoltre importante per far germogliare in lui quell’attenzione per le *missioni interne* che indubbiamente costituì una cifra caratteristica del suo generalato. Nel 1579, l’assunzione della carica di provinciale romano rafforzò ulteriormente il suo prestigio e, alla morte di Mercuriano, Gregorio XIII – intervenendo per la seconda volta contro l’elezione di un generale spagnolo – favorì l’ascesa di Acquaviva. La congregazione fu densa di momenti difficili: Carlo Borromeo intervenne presso il papa affinché si impedisse l’elezione di Acquaviva a favore di quella di Francesco Adorno, suo confessore, o, in seconda scelta, di Benedetto Palmio, già provinciale di Milano e assistente d’Italia. L’Acquaviva la spuntò con 32 voti su 57: la mancata unanimità della votazione, causata anche dal suo essere italiano e dalla giovane età (aveva solo 37 anni), facevano già presagire quelle difficoltà di governo che avrebbero caratterizzato il suo generalato. Egli si trovò infatti a reggere la Compagnia in un momento di estrema tensione interna, aggravata da quelle «difficoltà particolari che provocano, in un istituto ancora giovane, da un lato la mutazione della cristianità in Europa, e dall’altro la laicizzazione in corso della filosofia, delle scienze e dei compiti umani» (de Certeau, 1965).

Nel complesso Acquaviva seppe far fronte ai numerosi problemi con cui si trovò a combattere: la Compagnia uscì profondamente cambiata dal suo lungo generalato (1581-1615), al punto che si possono considerare questi anni una sorta di spartiacque fra la Compagnia ignaziana e l’ordine religioso che raggiunse un così ampio successo nel corso del XVII secolo. Gli stessi contemporanei, tanto all’interno

quanto all'esterno dell'ordine, si resero conto assai bene dell'importanza di un simile mutamento. Se infatti sin dai tempi di Laínez e poi con più forza sotto i generalati di Borgia e di Mercuriano la dirompente crescita della Compagnia ne aveva reso assai difficoltoso il governo, accentuando via via i problemi di disciplina interna, fu proprio durante il generalato di Acquaviva che le incomprensioni e i desideri di autonomia manifestati dalle singole province si saldarono con le rivendicazioni dei nascenti Stati nazionali, profondamente turbati dal carattere internazionale della Compagnia che ne faceva quasi un potere alternativo, in competizione con il rafforzamento del potere statale. I gesuiti finirono in più occasioni con l'essere una presenza estranea, guardata con sospetto perché sfuggente ad una regolamentazione nazionale e agli accordi diretti fra gli Stati e il papa. In altri casi – nonostante i ripetuti inviti di Acquaviva a tenersi lontani dalla politica – essi seppero invece coniugare le proprie esigenze apostoliche con quelle dei paesi dove venivano accolti, e riuscirono così a cogliere l'opportunità di un'azione assai più capillare sul territorio. Inoltre, nonostante Acquaviva ci tenesse a precisare in ogni suo intervento l'osservanza delle *Costituzioni* e del magistero ignaziano, è indubbio che in questo periodo si manifestò l'esigenza di ridefinire la natura e i compiti di un apostolato che, rispetto al passato, tendeva a una sempre maggiore autonomia delle sue diverse funzioni: dall'impegno missionario a quello educativo, a quello pastorale, tutti complicati dalle imprescindibili contaminazioni con il potere secolare e con le altre autorità ecclesiastiche.

Gli anni del governo di Acquaviva videro moltiplicarsi le spinte autonomistiche delle diverse province, desiderose – come scrive l'anonimo autore della *Vita di Pietro Ribadeneira* – di avere ognuna il suo «generaletto». Acquaviva contrastò tali spinte, convinto che bisognasse sradicare «come veleno pestifero ogni radice di affetto nazionale»; i gesuiti dovevano infatti convincersi di essere «tutti in un corpo [...], sì che ciascuno dee temere che le sue imperfezioni e mancamenti non nuochino a tutto il corpo» (*Dello studio della perfezione et carità fraterna*, 1586). Egli venne precocemente accusato di tirannide ma, pur non potendosi negare lo spirito verticistico del suo governo, occorre dire che il progetto di Acquaviva, lungi dall'essere unicamente politico, fu sorretto dalla convinzione che l'unità della Compagnia dipendesse da un'energica riforma basata sul rafforzamento della spiritualità. Questi due aspetti sono frutto di un'unica e complessa elaborazione teorica e non vanno perciò considerati isolatamente.

Quali, dunque, gli strumenti utilizzati da Acquaviva per mantenere la centralità di Roma? Sul versante del controllo sulle singole

province, accantonato come irrealistico il progetto di visitare in prima persona i numerosi paesi in cui era presente la Compagnia, il generale utilizzò ampiamente i visitatori come sua *longa manus*, non solo nelle province più turbolente come la Spagna, ma anche in quelle d'oltremare, con le quali le comunicazioni epistolari erano particolarmente difficoltose. L'uso della corrispondenza come strumento di governo fu comunque ulteriormente esteso e perfezionato: le lettere (istruzioni) di Acquaviva assunsero un preciso valore normativo. Desideroso di dirigere l'operato di una Compagnia che vedeva moltiplicare rapidamente il numero dei suoi membri (che passarono da 5.165 a 13.112 nel trentennio del suo generalato, così come crebbe il numero delle province, da 21 a 32, e dei collegi, da 144 a 372), Acquaviva venne preso da una vera e propria ansia legiferatrice, nella convinzione che la regolamentazione scritta potesse contrastare quelle forme di devianza – dalla 'mondanizzazione' dei confessori di corte alla deriva mistica di alcune frange, per citare solo due questioni cruciali – che vedeva radicarsi all'interno della Compagnia.

Una delle maggiori crisi che Acquaviva si trovò a gestire a pochi anni di distanza dalla sua elezione fu quella con la provincia spagnola. Sin dal tempo della mancata elezione a generale di Juan de Polanco gli spagnoli si erano sentiti traditi dal governo di Roma; essi lamentavano un'allontanamento dall'originario spirito ignaziano e a partire dal 1575 – durante il generalato di Mercuriano – alcuni memoriali erano stati indirizzati al papa, all'Inquisizione e a Filippo II con la richiesta di una maggiore autonomia per la provincia, sollecitando la nomina di un visitatore apostolico che prendesse atto del cattivo stato in cui versava la Compagnia in Spagna. Tali sollecitazioni non erano però state raccolte da Gregorio XIII, e la stessa Inquisizione romana mostrò di non tenerle in debito conto. Il gruppo eterogeneo dei memorialisti che si nascondeva dietro l'anonimato (Francisco Abreo, i nuovi cristiani Enrique Henriquez e Manuel Lopez, Hernando de Mendoza, Alonso de Polanco, Dionisio Vázquez, questi ultimi assai amareggiati e rancorosi nei confronti del governo romano) aveva ripreso vigore verso il 1585 individuando nella politica verticistica di Acquaviva il suo principale obiettivo polemico. Lo stesso José de Acosta, missionario di valore, stimato da Acquaviva che lo aveva fatto rientrare in Spagna proprio per coinvolgerlo nella direzione della provincia, era ben presto passato nel partito antiromano per motivi ancora in parte da indagare. I memorialisti lamentavano l'eccessiva arbitrarietà con cui venivano scelti i gesuiti atti a pronunciare il quarto voto, chiedevano che venisse stabilito un termine di tempo entro cui fare la professione di fede e sollecitavano maggior potere per le congregazioni provinciali,

specie nella nomina dei superiori, fino allora di esclusiva competenza degli organi centrali. A differenza del suo predecessore, Sisto V si mostrò disponibile verso i gesuiti spagnoli: nel 1588 autorizzò il re a nominare visitatore apostolico della Compagnia il vescovo di Cartagena Jerónimo Manrique. Preoccupato per il rischio di un distacco della provincia spagnola, Acquaviva inviò José de Acosta (1540-1600), non ancora passato sull'altro fronte, a trattare con Filippo II affinché questi accettasse di nominare come di consueto un visitatore interno all'ordine. Il re acconsentì e la scelta cadde su González Dávila per le province di Castiglia e Toledo, e sullo stesso Acosta per le province di Andalusia e Aragona. Entrambi concordarono nel sostenere che le lamentele contro il governo del generale non fossero generalizzate ma circoscritte a una stretta minoranza. Ciononostante, il papa sembrò voler procedere a una riforma istituzionale dell'ordine che prevedeva il cambio dello stesso nome di Compagnia di Gesù; solo la sua morte, nel 1590, bloccò temporaneamente ogni tipo di progetto.

Alcuni storici hanno voluto vedere dietro il conflitto sorto in Spagna intorno alla Compagnia un aspetto del più ampio scontro tra il partito castigliano e il partito ebolista, gruppo di potere inizialmente legato al principe di Eboli, al duca di Gandía e alla reggente di Castiglia Giovanna di Portogallo (Martínez Millán): la sconfitta degli 'ebolisti' avrebbe determinato anche la perdita d'influenza dei gesuiti nel regno. Se questo è indubbiamente un elemento importante di cui tener conto, bisogna però sottolineare il fatto che già dagli anni Settanta la Compagnia era stata coinvolta nella crociata anti-*alumbrados*. Il frate domenicano Alonso de la Fuente aveva scritto nel 1571 che «i teatini di religione [gesuiti] e gli *alumbrados* si trovano d'accordo sul piano della dottrina e sono uniti e fratelli e dello stesso parere» (*Memorial en que se trata de las cosas que me han pasado con los alumbrados de Extremadura*). In realtà è «difficile dare conto del reale coinvolgimento dei gesuiti nel fenomeno *alumbrado* [poiché] [...] venne dispiegato ogni mezzo nel tentativo di coprire coinvolgimenti e complicità» (Pastore). È assai probabile che l'uso della confessione come strumento di controllo del territorio da parte degli *alumbrados* fosse stato mutuato dai gesuiti, e negli anni Ottanta fu proprio questo aspetto ad attirare sulla Compagnia le critiche più risentite, che si legarono al processo inquisitoriale contro alcuni gesuiti di Valladolid, coinvolti in un caso di *sollicitatio*. Questi diversi aspetti vanno tenuti presenti nel ricostruire le relazioni tra la provincia spagnola e Roma durante il generalato di Acquaviva. Lo scontro si accentuò nuovamente due anni dopo, quando Acosta, divenuto nel frattempo superiore della casa professa di Valladolid, venne mandato a Roma da Filippo II per perorare di fronte al papa la

necessità di una congregazione generale che limitasse i poteri di un generale «assoluto e tirannico» (*Diario de la embajada a Roma*). Acquaviva cercò invano di opporsi a tale convocazione, ma Clemente VIII fu irremovibile e la congregazione si aprì a Roma nel novembre 1593. Su pressione dello stesso pontefice fu concesso ad Acosta di partecipare con diritto di voto, ma egli utilizzò tale privilegio per votare secondo le direttive del generale, tranne nel caso del decreto che vietava ai cristiani nuovi l'ingresso nell'ordine. Insieme con Francisco Arias de Párraga (1534-1605) fu infatti l'unico ad esprimersi contro il contestatissimo provvedimento che, vietando l'ingresso nell'ordine agli ebrei convertiti, andava in una direzione opposta alle direttive ignaziane di tolleranza e apertura. Il problema era emerso con forza sin dai tempi del generalato di Francesco Borgia, quando un consistente gruppo di gesuiti italiani – fra cui Benedetto Palmio – aveva criticato lo strapotere della setta spagnola ed ebraica che aveva preso in mano la Compagnia facendo il bello e il cattivo tempo. Questo problema si ripresentò sotto Acquaviva, sollecitato proprio dalla politica filoconversa dei gesuiti vicini alla scuola di Ávila, attaccati dal partito spagnolo filoinquisitoriale che vedeva di mal'occhio l'ingresso negli ordini religiosi di *cristianos nuevos*. La congregazione generale si chiuse nel gennaio del 1594 e segnò senza ombra di dubbio uno spartiacque significativo all'interno del generalato di Acquaviva. Se in essa vennero sostanzialmente ribadite le linee fondanti dell'istituto, senza stabilire né un termine massimo prima della professione dei voti né la periodicità nella convocazione delle congregazioni provinciali, l'intervento di Clemente VIII costrinse il generale ad approvare la triennialità delle cariche di rettore e provinciale (in seguito revocata) e a stabilire che i superiori presentassero una sorta di resoconto periodico della loro gestione.

È opportuno notare come il dibattito interno alla Compagnia circa il modello più opportuno di governo dell'ordine seguisse da vicino le più generali considerazioni di alcuni gesuiti intorno al tema della sovranità. Da questo punto di vista Juan de Mariana (1536-1624) è forse colui che meglio riassume nel suo pensiero queste due esigenze, legando il discorso sulla forma dello Stato a una riforma della struttura della Compagnia per lui non più procrastinabile. Nel *De rege et regis institutione*, composto nel 1599 per il futuro Filippo III, Mariana metteva in risalto come la migliore forma di Stato fosse la monarchia, pur sottolineando l'esigenza delle limitazioni ai suoi poteri rappresentate dai ceti intermedi (nel caso spagnolo dalle *Cortes*). Per Mariana il sovrano «legibus solutus non est» e – data la revocabilità del patto di sovranità – esso poteva in taluni casi essere deposto e addirittura mandato a morte. Una simile teoria portò alla condanna da parte della Sorbona del libro di Mariana, che fu bruciato a Parigi dopo

l'assassinio di Enrico IV (1608). Condivise anche da altri gesuiti come Emanuele Sà e Francisco Suárez, le teorie sulla liceità del regicidio ebbero notevole influenza anche sul dibattito *Intorno ai grandi errori che sono nella forma del governo dei gesuiti*, come recita il titolo di un libello redatto da Mariana nel 1602, ma rimasto manoscritto fin dopo la sua morte per espressa volontà dell'autore. In quel *pamphlet* egli stigmatizzava infatti lo strapotere del generale e auspicava che le congregazioni provinciali potessero assumere un vero e proprio ruolo intermedio tra il potere centrale e i singoli gesuiti di ciascuna provincia. Il piano politico generale si intrecciava dunque spesso con la riflessione sul governo interno dell'ordine, come conferma anche la produzione di Pedro de Ribadeneira (1526-1611), uno dei primi discepoli di Ignazio, autore di un *Tratado en el qual se da razón del instituto de la religión de la Compañia de Jesus* (1605), il quale non aveva mancato di confrontarsi con tematiche politiche di più ampio spessore componendo un *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el principe christiano para gobernar y conservar sus estados* (1595), scritto espressamente per controbattere alle teorie di Machiavelli sulla ragion di Stato.

Nonostante Acquaviva tentasse in tutti i modi di sottolineare l'estraneità della Compagnia ai maneggi politici componendo tra l'altro una istruzione *De confessariis principum* (1602) volta a regolamentare una volta per tutte l'azione dei gesuiti che operavano all'interno delle corti, il suo generalato fu tempestato di vicende politiche che interferirono più o meno direttamente con la vita della Compagnia. Il caso francese fu uno di quelli che politicamente più turbò il governo di Acquaviva. Durante il lungo periodo delle guerre di religione, i gesuiti erano stati esplicitamente vicini alla Lega e l'uccisione di Enrico III (1589) da parte di Jacques Clément (che pure era un domenicano) non aveva fatto che rafforzare la loro identificazione con quel partito. Dopo la successione di Enrico IV (1594) i gesuiti si trovarono in una situazione assai complicata: Sisto V aveva infatti dichiarato il Navarra inabile alla successione e Acquaviva tentò di evitare che la Compagnia si compromettesse con il nuovo monarca. D'altro canto, una volta raggiunta la pacificazione interna, i religiosi vennero visti come un elemento perturbatore della pace dello Stato e dovettero subire i duri attacchi del partito dei *politiques* (Etienne Pasquier, Antoine Arnauld, Auguste de Thou) e della Sorbona, impegnata a combattere soprattutto il sistema educativo della Compagnia. L'antigesuitismo comparve allora in Francia con grande forza, dando luogo alla pubblicazione di *plaidoyers* e operette fortemente polemiche come il *Catéchisme des jésuites* (1602) di Pasquier, coagulo di immagini e *topoi* che produssero un arsenale polemico ampiamente utilizzato anche nei secoli successivi. Il

tentativo di assassinare il re da parte di Jean Chatel (1594) fu la goccia che fece traboccare il vaso: i gesuiti, infatti, accusati di aver armato la mano dell'attentatore con le loro teorie sovversive, furono espulsi dalla Francia nel dicembre di quello stesso anno e riammessi solo dieci anni dopo (1604), in seguito alla sottoscrizione di un giuramento di fedeltà al sovrano francese: un *escamotage* pensato per superare il problema, più volte lamentato dal Parlamento di Parigi, della residenza del generale in un paese straniero.

A partire da quel momento il re si mostrò assai più disponibile nei confronti dei gesuiti francesi, concedendo loro l'apertura di nuovi collegi, primo fra tutti quello di La Flèche, destinato a diventare uno dei centri di formazione più importanti della cultura francese. La nomina del padre Cotton come confessore reale (1608) suggellò l'alleanza fra la Compagnia e il sovrano. Nuovi problemi sorsero però pochi mesi dopo con l'uccisione di Enrico IV da parte di Ravaillac, allorché – come si è detto – vennero messe sotto accusa le teorie di Juan de Mariana e di Francisco Suárez. Non mancarono dunque, anche in seguito, le difficoltà per i padri francesi, costretti in più di un'occasione a barcamenarsi tra la fedeltà alle direttive romane e l'acquiescenza ai principi gallicani propugnati da Enrico IV e dai sovrani francesi suoi successori.

Durante il generalato di Acquaviva il problema della «doppia lealtà» non fu d'altronde una prerogativa della provincia francese. L'Interdetto veneziano (1606) fu un'altra vicenda in cui si manifestò con tutta evidenza come le decisioni prese dal centro non fossero immediatamente accettate dalle singole province. A differenza di quanto sostenuto dalla vulgata storiografica che vuole i gesuiti veneziani schierati da subito a fianco della Santa Sede, in un primo momento i disaccordi fra Roma e la Serenissima non coinvolsero direttamente la provincia veneta della Compagnia. I gesuiti furono informati dello stato della questione come tutti gli altri ordini religiosi, e la corrispondenza scambiata tra il governo centrale e il provinciale indica come quest'ultimo fosse inizialmente assai restio ad accettare un coinvolgimento che sarebbe potuto essere foriero di una rottura con il senato veneziano (De Franceschi). Acquaviva d'altro canto si allineò ben presto – più o meno spontaneamente – alle direttive papali e invitò i gesuiti veneziani a conformarsi a loro volta, nonostante le reticenze manifestate fino a quel momento. In seguito all'Interdetto i padri vennero dunque cacciati dalla città lagunare e fu solo in seguito a tale espulsione che alcuni fra i più abili polemisti dell'ordine – *in primis* Antonio Possevino – s'impegnarono nella cosiddetta «battaglia delle scritture» a difesa delle prerogative romane, destinata ad approfondire il solco tra la Compagnia e Venezia ancora per lunghi anni.

Risulta evidente, comunque, anche in quel momento, la difficoltà del generale Acquaviva di portare avanti con successo una gestione verticistica della Compagnia. Il tentativo di regolamentare ogni singolo aspetto del governo dell'ordine con istruzioni *ad hoc* non poteva che scontrarsi con l'autonomia delle province, non solo europee ma anche extraeuropee, come si avrà modo di vedere nelle pagine dedicate alle missioni. Con la VI congregazione generale (1608) Acquaviva ribadì la condanna dei «perturbatori» e approvò misure severe per quei gesuiti che da soli o per tramite di altri, anche esterni all'Istituto, attentavano alla pace interna: erano passati diversi anni dai memoriali inviati al Sant'Uffizio per denunciare la «tirannia» del generale, ma il clima rimaneva rovente, come dimostrano le due lettere *De recursum ad Deum in tribulationibus et persecutionibus* (1602) e *De sollicitudine et vigilantia superiorum erga subditos* (1604), nonché i *dossiers* inviati a Roma in risposta all'inchiesta *De detrimentis Societatis* (1606). Da questo ricchissimo materiale emerge infatti una Compagnia profondamente turbata e scossa al suo interno da problemi di varia entità. Se nel complesso, infatti, i provinciali lamentavano una scarsissima disciplina interna e un'eccessiva – si potrebbe dire – «secolarizzazione» dei religiosi, le diverse province riflettevano questioni specifiche ai singoli contesti di appartenenza. Nel caso polacco, ad esempio, venne rimproverata ai gesuiti la forte compromissione con il potere politico, stigmatizzata proprio in quegli anni dai *Monita privata Societatis Jesu* (1614), uno dei *pamphlets* antigesuiti più noti, scritto dall'ex gesuita Hieronim Zahorowski per vendicarsi dell'ordine che lo aveva espulso.

In Francia, il dossier inviato dal provinciale si concentrò invece sui contrasti spirituali interni. Una sorta di predilezione per la vita contemplativa aveva infatti coinvolto un gruppo consistente di gesuiti francesi, al punto da preoccupare Acquaviva il quale, in più di un'occasione (si pensi alla lettera *Dell'orazione et penitenze come si hanno da usare da' nostri conforme al nostro istituto*, 1590 o alle *Industriae... ad curandos animæ morbos*, 1600), aveva ribadito la sua preferenza per la contemplazione attiva, sottolineando come la preghiera – così come gli altri ministeri della Compagnia – non potesse essere intesa se non in connubio con l'apostolato, fine ultimo di ogni gesuita. Una simile preoccupazione animò anche l'atteggiamento di Acquaviva nei confronti del padre Achille Gagliardi, direttore spirituale della dama milanese Isabella Bellinzaga, nel tentativo di porre un freno alle sue posizioni, favorevoli a una riforma spirituale in senso contemplativo. Anche in questo campo il generale si adoperò al fine di comporre le differenze individuali, cercando di combattere le tentazioni centrifughe: «Non si chiedeva a nessuno di aderire ad un modello uniformante, ma a tutti si chiedeva

di vivere la propria vocazione senza fanatismi [...]; solo attraverso un accurato disciplinamento interiore forgiato sull'obbedienza, si poteva giungere alla vera perfezione» (Guerra, 2002). In questa chiave grande importanza ebbe per Acquaviva la valorizzazione degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio, sull'uso dei quali egli stesso compose un nuovo *Directorium* (1591). Oltre a stabilire regole certe all'interno dei noviziati in merito all'educazione spirituale, egli propose anche una ridefinizione della figura di Ignazio, adoperandosi affinché la *Vita Ignatii Loiolæ* del Ribadeneira (1567-1569) venisse lentamente soppiantata da quella di Gian Pietro Maffei (*De vita et moribus Ignatii Loiolæ, qui Societatem Jesu fundavit*, 1585) che ne metteva in risalto gli aspetti istituzionali rispetto a quelli più propriamente mistici. Inoltre, verso la fine del suo generalato, apparve l'*Ejercicio de perfeccion y virtudes cristianas* (1609) di Alfonso Rodríguez (1538-1616), manuale pratico per i gesuiti e per i devoti diviso in tre parti: la prima sui mezzi per arrivare alla virtù e alla perfezione, la seconda sull'esercizio di alcune virtù che appartengono a tutti coloro che vogliono servire Dio, la terza sulle virtù proprie ai gesuiti (povertà, castità, obbedienza, osservazione delle regole, apertura della coscienza con i superiori, correzione fraterna), che divenne una sorta di *livre de chevet* per molte generazioni di religiosi.

D'altro canto, una certa deriva mistica che aveva toccato la Spagna degli *alumbrados* e la Francia continuò a rappresentare una delle opzioni possibili all'interno della Compagnia, come dimostrò chiaramente negli anni Trenta del Seicento non solo il caso di Jean-Joseph Surin (1600-1665), non generalizzabile a causa della personalità del gesuita – un mistico, ma anche un malato sull'orlo della follia –, ma anche la vicenda dei «piccoli santi» di Aquitania, un gruppo di giovani gesuiti che sull'esempio di Giovanni della Croce invocarono, e tentarono di mettere in pratica, una riforma spirituale dell'ordine. Essi riprendevano, non a caso, le critiche rivolte nell'inchiesta *De detrimentis* dal *dossier* della provincia d'Aquitania, che aveva stigmatizzato «un'eccessiva facilità a omettere o interrompere o a praticare con troppa negligenza l'orazione [e] soprattutto l'esame privato», ma anche la memoria sulle carenze della spiritualità gesuita redatta dal padre Cotton, intessuta di temi tipicamente mistici. Fortemente contrastati dal potere centrale, i «mistici riformati» furono contretti a «obbedire, tacere o partire» (de Certeau, 1987), ma rivelarono come nella Compagnia continuasse a persistere una opzione mistica, che venne – come si vedrà più avanti – messa nuovamente in discussione in seguito al caso Molinos.

In breve, il tentativo di Acquaviva di accentrare il governo dell'ordine si scontrò con il desiderio di autonomia delle singole province (non solo di quelle europee) e con la nazionalizzazione delle

stesse, costrette – con maggiore o minore reticenza – a gravitare nell'orbita delle nuove grandi monarchie. Ciò non significa che sotto il suo governo non si operasse una vera e propria ridefinizione dell'identità dell'ordine, un richiamo ai valori ignaziani, ma anche una capacità di adattarli ai profondi mutamenti della società europea all'indomani delle grandi trasformazioni confessionali che avevano ridisegnato la carta del continente. Per un certo verso, si può dire che la produzione normativa di Acquaviva – destinata a confluire ufficialmente nel corpus istituzionale dell'ordine – contribuì a fissare delle regole che mantennero la loro validità e forza almeno per tutto il Seicento. In questo senso, convenendo con la tesi di Dauril Alden che, rifacendosi al pensiero di Max Weber, ha suggerito di vedere nella Compagnia di Gesù un'istituzione burocratizzata, si potrebbe dire che il successo di Acquaviva va rintracciato nel fatto che dopo di lui, pur non venendo meno il ruolo di governo dei suoi successori, i generali furono personaggi di minore spicco. Quasi che il meccanismo di gestione e la centralizzazione dell'ordine fossero ormai tali da rendere meno importante la personalità stessa del generale, supremo regolatore dell'ordine.

2. Confessori e società

Due questioni meritano un'attenzione specifica in relazione al governo di Claudio Acquaviva: il ruolo assunto dai confessori gesuiti all'interno della società e il dibattito sulla grazia innescato dalla pubblicazione degli scritti di Louis de Molina. Entrambe ebbero una ricaduta sulla storia complessiva dell'ordine e influenzarono profondamente il giudizio dei contemporanei sull'operato dei gesuiti.

Si è già avuto modo di soffermarsi sul valore del ministero della confessione per i gesuiti e sulla distanza fra tale concezione e quella del Sant'Uffizio. Lungi dall'esaurirsi nel giro di breve tempo, tale scontro si acuì ai tempi di Acquaviva. Un primo episodio fu quello legato all'ingresso nella Compagnia di Diego de Guzmán e Gaspar de Loarte, entrambi vicini al circolo di Juan de Ávila e sospettati di avere sangue ebraico nelle vene; l'altro fu quello dei padri di Valladolid accusati di *sollicitatio ad turpia*. Nel 1583, nel collegio di Monterrey, uno dei padri venne accusato da un gruppo di donne da lui dirette; il provinciale di Castiglia lo riprese in segreto, ma la vicenda arrivò al tribunale inquisitoriale di Valladolid che decise di incarcerare il provinciale insieme con altri superiori del collegio, con l'accusa di aver preferito usare lo strumento della correzione fraterna piuttosto che denunciarli al medesimo tribunale.

Era sicuramente un processo politico, che metteva a nudo gli spostamenti di equilibri all'interno della politica castigliana, con la fine del partito 'papista' e il prevalere del fronte castiglianista, [...] ma era anche un processo in cui è possibile vedere riaffiorare i punti di

Il terreno di scontro in questo caso riguardava appunto l'uso da parte dei gesuiti della *correctio fraterna*: essa assumeva «il rilievo di una alternativa alle procedure inquisitoriali: i fedeli dovevano evitare di adoperarla con i delitti troppo manifesti o di difficile emendazione; ma i prelati dovevano farne sapiente uso» (Lavenia, 2001). Proprio il dibattito sulla *correctio* scatenò fra l'altro in quegli anni una vivace polemica fra i gesuiti e i domenicani spagnoli.

Quanto al problema della *sollicitatio* esso emerse allora con forza sempre maggiore. Paradossalmente, alla fine degli anni Cinquanta era stato proprio Francesco Borgia, con l'appoggio dell'arcivescovo di Granada Pedro Guerrero, ad esprimere parere favorevole all'inserimento di tale reato fra quelli di pertinenza dell'Inquisizione. Tale posizione suscitò le critiche di Melchor Cano, in questo, come in molti altri casi, su posizioni opposte a quelle della Compagnia. Un altro domenicano, Domingo Báñez, accusò esplicitamente i gesuiti di voler in tal modo assoggettare il foro della penitenza al tribunale ecclesiastico di foro interno. Il problema venne posto dalla bolla *Cum sicut nuper* di Paolo IV del 1559 (valida per la sola Spagna), ma la *sollicitatio ad turpia* venne inserita fra le materie inquisitoriali nel 1614 con un decreto di Paolo V che contribuì, nel lungo periodo, a far scivolare l'Inquisizione dal piano della teologia (la punizione dell'eresia *tout court*) a quello della morale (si pensi anche al problema della bigamia). Per quanto riguarda i gesuiti, la consapevolezza che il rapporto tra confessore e penitente donna potesse essere fonte di ambiguità si era posto sin dalle origini, tant'è vero che le *Costituzioni* raccomandavano ai confessori di recarsi sempre in coppia a confessare. Una simile regola venne ribadita proprio da Acquaviva nel III capitolo dei *Monita generalia* del 1608, in cui si sottolineava anche la necessità che la confessione si svolgesse in un luogo ben visibile dall'accompagnatore. Occorre ricordare che proprio in quegli anni Borromeo e Giberti prescrivevano l'uso del confessionale come strumento atto a impedire ogni promiscuità tra confessore e penitente (de Boer). D'altro canto, l'episodio di Valladolid mette in luce la difficoltà della Compagnia di delegare all'esterno dell'ordine la punizione dei colpevoli; l'inchiesta contro Giulio Mazzarino (1596), il gesuita milanese accusato di *sollicitatio*, venne svolta solo all'interno dell'ordine e si concluse alla fine con una piena assoluzione (Rurale, 1992).

Il richiamo di questi casi introduce a un aspetto centrale nella storia della Compagnia di Gesù: quello della confessione e della direzione spirituale delle donne. Si tornerà più avanti sul rapporto dei gesuiti con le donne. Quello che qui interessa sottolineare è come i gesuiti si impegnassero – non di rado con una certa dose di ambiguità – nella

direzione spirituale delle donne, attirandosi l'accusa di circonvenzione al fine di impadronirsi dei beni delle stesse. L'accusa cominciò a circolare con insistenza alla fine del Cinquecento, basandosi sulla constatazione che in più di un'occasione alcune devote avevano contribuito alla fondazione di nuovi collegi della Compagnia. Sotto Acquaviva la situazione si aggravò particolarmente: in una lettera del 1587 il generale lodò un superiore di una provincia tedesca per aver rifiutato di accettare i legati di alcune donne poiché in tal modo aveva agito «nel modo migliore che conviene all'edificazione e alla conservazione della nostra Compagnia, alla quale questo tipo di affari ripugna in sommo grado». In realtà, il rapporto fu assai spesso di favore reciproco poiché alcune nobildonne approfittarono del loro ruolo per condizionare l'azione della Compagnia, ma la direzione spirituale – non solo quella femminile – venne percepita come uno strumento nelle mani dei gesuiti per insinuarsi nelle case dei devoti e controllare così la vita sociale e politica degli Stati.

Difficile pensare – scrive Gaetano Cozzi a proposito di Venezia – che dei senatori che si confessavano almeno una volta la settimana dai gesuiti, che [li] sceglievano [...] come padri spirituali, che compivano presso di loro gli 'esercizi', non ne rimanessero influenzati e resistessero alla tentazione di metterli al corrente dei problemi di governo [...] e non ricevessero in risposta dai padri approvazioni o critiche sulle posizioni assunte.

Le lettere di Paolo Sarpi sono a questo proposito illuminanti di una diffusa posizione di ostilità per i gesuiti, così come l'ampio spazio concesso all'uso strumentale della confessione nei citati *Monita privata*, un classico dell'antigesuitismo secentesco, è un'ulteriore spia dei sospetti nei confronti dei confessori gesuiti.

La cosa divenne a maggior ragione più rilevante laddove essi rivestirono tale ruolo al servizio dei principi. Nel 1592, Clemente VIII scrisse con inquietudine che quando i gesuiti confessavano un sovrano tendevano a impossessarsi del governo di tutta la casa e a governare i suoi Stati con la scusa che il principe senza il loro aiuto non sarebbe riuscito in niente. Anche in questo caso, realtà e mito s'intrecciavano strettamente, ma è certo che il problema doveva essere molto sentito all'interno dell'ordine se nel 1602 Claudio Acquaviva scrisse quell'*Istruzione per i confessori dei principi* nella quale cercò di stabilire i limiti della loro sfera d'azione. Interrogandosi in merito alla questione se gli affari di Stato dovessero o meno essere materia riguardante la direzione della coscienza e in che misura il confessore avesse diritto di parola in quel campo, il generale ribadiva il principio secondo cui i gesuiti dovevano esimersi dall'intervenire sul terreno politico, sottolineando una sorta di dualismo fra il re «uomo privato» e il re «uomo pubblico». Studi recenti hanno rilevato però come nella pratica fosse molto difficile distinguere tra le due funzioni, avvolte del resto da un'ambiguità largamente presente nello stesso testo del

generale. La materia, comunque, era lungi dal considerarsi esaurita se nel 1617 Muzio Vitelleschi, appena eletto, tornò su questi problemi, ricordando a tutti i padri di cacciare «di casa nostra quella mala bestia che chiamiamo politica» e di rivolgere la loro azione pastorale in «aiuto non solo de' ricchi, e de' grandi; ma anche de' poveri e bassi». Si avrà modo di tornare ancora sull'uso politico della confessione nel prossimo capitolo, così come sull'annoso dibattito sul punto «se la sicurezza del sovrano e dello Stato erano un motivo sufficiente per rompere il segreto della confessione oppure no» (Prosperi, 1996).

3. La controversia «*De auxiliis*»

Nel corso del lungo generalato di Claudio Acquaviva i contrasti con l'Inquisizione erano destinati a esacerbarsi ulteriormente con la controversia *De auxiliis* sulla grazia e il libero arbitrio, oggetto di uno scontro protrattosi nel tempo fra gesuiti e domenicani. Nel 1588 venne pubblicata a Lisbona la *Concordia liberi arbitrii* di Louis de Molina (1536-1600), libro per certi versi contorto, di difficile lettura, nel quale l'autore, sempre timoroso di sconfinare dall'ortodossia, costruiva un sistema teologico su un tentativo di accordo tra la grazia e il libero arbitrio. Molina pensava che se il suo sistema fosse stato conosciuto le eresie intorno al tema della grazia non sarebbero mai nate. Alla pubblicazione della *Concordia* – le cui tesi, secondo Le Bachelet, sono da rintracciare nel pensiero dei gesuiti Francisco Toledo, Gabriel Vázquez e Gregorio di Valenza – si era rinvigorito lo scontro con i domenicani e in particolare con il teologo Domingo Báñez. Se infatti Molina era convinto che la grazia fosse efficace *ab extrinseco*, tendesse cioè all'effetto previsto da Dio in funzione di un elemento estrinseco – la *scienza media* o conoscenza, che in una priorità logica ai suoi decreti assoluti Dio possiede di tutti i futuribili –, Báñez sosteneva invece che la grazia fosse efficace *ab intrinseco*, cioè che per sua propria natura avesse una connessione infallibile con l'effetto, in virtù di un moto fisico che determinerebbe la volontà umana a tale atto, decretato in anticipo da Dio in una forma assoluta. Lo scontro – che vide tra i detrattori della *Concordia* anche personaggi interni alla Compagnia come Juan de Mariana – arrivò di fronte all'Inquisizione, e il 5 luglio 1595 Clemente VIII chiese al nunzio a Madrid le carte del processo, imponendo che esso venisse avvocato a Roma. Non era una novità che un pontefice intervenisse in un simile dibattito. In tutt'altro ambiente geografico, nella Lovanio degli scontri tra cattolici e protestanti, un altro gesuita, Leys (più noto come Lessius), nel 1586 aveva pubblicato le *Theses theologices* contro l'agostinismo di Michael de Bay (Baius) ed era stato accusato di semipelagianismo. Sisto V, esprimendosi per la prima volta in una disputa sulla grazia, aveva rimesso a sé il giudizio; i contendenti erano

stati entrambi invitati al silenzio e si era messa così, solo temporaneamente, la sordina al dibattito. Due anni dopo, la pubblicazione della *Concordia* cadde quindi in un clima già surriscaldato non solo in Spagna ma anche negli altri paesi europei.

Trasferito a Roma il processo sulle tesi di Molina, l'allievo di Báñez, Diego Alvarez, sostenne la posizione domenicana, mentre il cardinale gesuita Roberto Bellarmino (1542-1621) si occupò di difendere la Compagnia. Il 13 marzo 1598 una speciale commissione creata dal papa – pur senza le carte, non ancora arrivate a Roma – diede un verdetto negativo sul libro dichiarando la dottrina di Molina espressamente contraria a sant'Agostino e a san Tommaso. Tale sentenza venne ribadita il 12 novembre dopo l'arrivo dei documenti spagnoli, ma la controversia era ben lungi dall'esaurirsi. I successivi colloqui tra gesuiti e domenicani furono un insuccesso e Molina venne nuovamente condannato, proprio in seguito a una richiesta di riapertura del procedimento promossa dai gesuiti, i quali sostenevano che alcune delle tesi riprovate non fossero presenti nel libro di Molina. Dal 1602 al 1605, anno della sua morte, Clemente VIII partecipò a sessantasette sedute in cui, alla presenza dei due generali domenicano e gesuita (Jerôme Xavieres e Claudio Acquaviva), si cercò di definire l'ortodossia o meno delle dottrine moliniste. Interesse precipuo del papa era comprendere quanto Molina si distaccasse dal pensiero di sant'Agostino, per lui «punto di riferimento obbligato dell'ortodossia cattolica» (Borromeo). Quanto ai gesuiti, Gregorio di Valenza mirò a difendere le tesi di Molina non come l'opinione più probabile quanto piuttosto come non pelagiana né semipelagiana, cercando di evitare, appunto, una rottura con il pensiero di Agostino. Le sedute ripresero con Paolo V, ma nel 1606 vennero condannate 42 proposizioni di Molina e la *Concordia* fu messa all'Indice *donec corrigatur*. L'anno successivo Paolo V, con un verdetto salomonico, rimise la decisione a tempi migliori, sottolineando che né i domenicani erano calvinisti, poiché per loro la grazia non distruggeva la libertà ma la perfezionava facendo agire l'uomo secondo natura, né i gesuiti erano pelagiani, poiché a differenza di questi ultimi non pensavano affatto che la salvezza venisse dall'uomo.

Nel 1610 il Lessius pubblicò il *De gratia efficaci* in difesa di Molina, ma l'anno successivo venne emanato un decreto papale che vietava nuove pubblicazioni sul tema della grazia, divieto rafforzato da Urbano VIII nel 1625 e nel 1641. Va detto comunque che il conflitto non mancò di assumere una rilevanza politico-nazionale: se la Spagna esprime una posizione a favore dei domenicani, la Francia – pur tentando in un primo momento una conciliazione delle parti – sposò infine la causa gesuita in chiave antiugonotta. Intervennero inoltre a favore della Compagnia Guglielmo di Baviera e la duchessa Maria

d'Austria. La controversia sulla grazia si riacutizzò nel 1641 dopo la pubblicazione dell'*Augustinus* di Giansenio, che sferrava un violento attacco contro Lessius, Molina, Bellarmino, Vázquez e Suárez. I gesuiti di Lovanio reagirono rapidamente, ma la bolla *In eminenti* di Urbano VIII condannò entrambe le posizioni, ricordando i precedenti divieti di dibattere intorno a questo tema; il che non impedì peraltro che molti degli autori giansenisti, da Le Tellier a Serry a Quesnel, riprendessero la polemica suscitata da Molina in chiave antigesuita.

Claudio Acquaviva assunse una posizione assai pragmatica nei confronti di Molina e del dibattito sulla grazia. Come hanno mostrato le ricerche di Le Bachelet, il generale – con l'appoggio di Bellarmino – invitò in più occasioni alla prudenza, nel timore di rimettere in discussione le decisioni prese nella V congregazione generale a favore della dottrina di san Tommaso e paventando oltretutto il risentimento di Filippo III nei confronti della Compagnia. Egli si oppose alla circolazione del volume di Lessius sulla grazia efficace considerandolo più pericoloso di quello di Molina. Una delle maggiori preoccupazioni del generale era proprio la mancanza di unità spirituale e dottrinale all'interno dell'ordine. Nel 1613 un *Decretum de uniformitate doctrinae, praesertim de gratiae efficacitate* ribadiva la necessità che nei corsi e nelle dispute pubbliche i teologi gesuiti seguissero l'opinione che la maggior parte degli autori della Compagnia avevano insegnato, e che nella controversia *de auxiliis* davanti a Clemente VIII e a Paolo V «era stata proposta e difesa come la più conforme al giudizio dei Padri più *graves*, alla dottrina di sant'Agostino e di san Tommaso». Di fatto – commenta Le Bachelet – si trattava di «un'istruzione di tenore eminentemente pratico, disciplinare e non dottrinario», con la quale Acquaviva evitò di assumere una posizione definitiva e rischiosamente compromettente. Un simile pragmatismo era stato utilizzato d'altronde dagli stessi pontefici, consapevoli della difficoltà di mettere davvero d'accordo san Tommaso e sant'Agostino. La difficile conciliazione di grazia e libero arbitrio continuò, dunque, a costituire un problema centrale per i teologi, ben oltre la chiusura della controversia *de auxiliis*.

III. Il trionfo della Compagnia

1. La fondazione dei collegi e la politica culturale

Come è noto, l'insegnamento non rientrava tra i ministeri di competenza della Compagnia di Gesù al momento della sua fondazione. Ignazio era stato dapprima assai restio a impegnarsi in questo campo poiché riteneva che i membri dell'ordine avrebbero perso tempo prezioso, da destinare invece ai cosiddetti ministeri spirituali. La scelta di fondare collegi e di dedicarsi all'insegnamento si rivelò piuttosto una necessità, allorché lo stesso fondatore e i suoi più stretti collaboratori – antichi allievi della Sorbona – si resero conto della profonda decadenza in cui versavano le poche scuole di formazione per il clero (si era ancora lontani dall'attivazione dei seminari tridentini) e si posero il problema di istruire da sé il proprio personale. In un primo momento, dunque, l'intenzione era quella di limitarsi alla formazione dei soli gesuiti, ma ben presto si aggiunsero le pressanti richieste dei laici – fossero principi, nobili, repubbliche – affinché i collegi potessero essere frequentati anche dagli esterni. Se si eccettua il collegio di Gandía, istituzione dalla breve vita voluta dal duca Francesco Borgia prima del suo ingresso nell'ordine, il primo collegio ad essere fondato fu quello di Messina nel 1548. La scelta della città siciliana non fu casuale: lì viveva Leonora de Vega Osorio, moglie del viceré Juan de Vega, in stretti rapporti con Ignazio, la quale si adoperò per sostenere anche economicamente la Compagnia. La fondazione di un nuovo collegio non era infatti cosa da poco, poiché secondo le *Costituzioni* bisognava fosse preceduta dalla sicurezza di possedere i mezzi per farla sopravvivere nel futuro. A differenza delle case professe, i collegi potevano infatti disporre di rendite proprie al fine di mantenere i professori, poiché non era prevista alcuna retta per gli studenti (se non per i pensionanti). Da questo principio della gratuità discesero inoltre alcune delle caratteristiche tipiche dei collegi gesuiti, che influirono profondamente non solo sul modello educativo della Compagnia – il fatto cioè che le sue scuole fossero aperte alle classi alte e a quelle più povere – ma anche sulla sua storia. Spesso infatti i collegi, spinti dalla necessità di autosostentarsi, divennero il centro di vere e proprie aziende economicamente floride non solo in Europa ma anche nelle terre di missione, attirandosi la critica di aver dato vita a una vera e propria potenza economica. Questa fu una delle cause principali dell'ostilità che si coagulò contro la Compagnia nella seconda metà del Settecento.

Quel che è certo è che, partita in sordina, l'esperienza educativa della Compagnia divenne a tutti gli effetti uno dei cardini portanti dell'ordine ignaziano, un vero e proprio ministero (O'Malley), perché (come si sottolinea nel proemio alla IV parte delle *Costituzioni*, dedicata a questo tema) anche lo studio e l'approfondimento delle conoscenze erano intesi alla stregua di un servizio per la maggior gloria di Dio. Come scriveva Polanco ai superiori, nel 1560,

generalmente parlando ci sono due modi di *aiutare il nostro prossimo*: uno nei collegi mediante l'educazione di giovani nelle lettere, nella dottrina e nella vita cristiana, e l'altro in ogni luogo aiutando ogni genere di persona con sermoni, con collegi e gli altri mezzi che si accordano con il *nostro usuale modo di procedere*.

Si noti come nel linguaggio di Polanco ricorressero proprio le parole dell'*Examen* nel riferirsi a quale fosse il fine ultimo della Compagnia. Quel «*devoir d'intelligence*» – secondo la brillante definizione di Luce Giard – finì in breve tempo per orientare in maniera decisiva la Compagnia di Gesù verso l'insegnamento. Alla morte d'Ignazio (1556) esistevano già 33 scuole, di cui 20 solo in Italia; nel 1580 erano diventate 140 e al principio del secolo successivo erano 245, di cui 51 in Italia, distribuite piuttosto equamente sull'intero territorio. Dopo Messina – prototipo dell'università collegiata gesuita, dove s'insegnarono Arti, Filosofia e Teologia, ma non Legge e Medicina, materie che rimasero fuori dalla competenza dei gesuiti – nel 1551 venne fondato il Collegio Romano, indubbiamente il centro propulsore dell'intero sistema educativo della Compagnia. Esso ospitò figure come Nadal, Torres, Clavius e almeno fino alla condanna di Galilei fu un luogo dove – pur nella ribadita subordinazione della filosofia dalla teologia – si diede ampio spazio non solo alle discipline umanistiche ma anche a quelle scientifiche. Dopo il 1610 i margini di libertà intellettuale (la cosiddetta *libertas opinandi*) si ridussero sensibilmente, ma fino a quel momento si può parlare se non di una «scienza matematica, di una 'cultura matematica gesuita'» (Romano, 1999) che cercò, in verità con un limitato successo, di espandersi anche agli altri collegi della Compagnia.

Generalmente la politica della Compagnia fu quella di privilegiare i centri cittadini, dove la fondazione dei collegi rispose anche a precise esigenze di tipo urbanistico e architettonico: si trattava infatti di stabilire un compromesso tra le esigenze dello stile e quelle della funzionalità (*De ratione ædificiorum*, 1558), come emerge ad esempio dalle piante dei collegi eseguite dall'architetto gesuita Giuseppe Valeriano (1542-1596), il cui progetto di scrivere un «trattato sul modo di condurre le fabbriche della Compagnia secondo i criteri anzidetti» venne interrotto dalla sua morte. In Italia, oltre a Messina e Roma, furono aperti collegi a Palermo (1549), Bologna, Ferrara, Venezia (1551), Firenze, Modena, Napoli, Perugia (1552), Genova

(1554), Cagliari, Catanzaro, Milano, Parma (1564), per citare solo le città più importanti. Una simile crescita coinvolse anche gli altri paesi europei – Francia, Germania, Portogallo – dove il numero di chi studiava presso i gesuiti fu anche più alto che in Italia. La tipologia di fondazione dei collegi non fu ovunque la stessa: vi furono fondazioni pontificie (Collegio Romano), municipali (Messina), reali (Parigi), imperiali (Vienna), ed ognuna di esse comportò evidentemente problemi differenti. Non va sottovalutato il fatto che la fondazione dei collegi non era commisurata esclusivamente al bisogno d'istruzione ma rispondeva a una precisa logica antiereticale. Non a caso la Germania – su incitamento di Pietro Canisio – divenne il terreno ideale per la fondazione di nuovi collegi: tale strategia mirava infatti a riconquistare, almeno in parte, le giovani generazioni al cattolicesimo. Una simile politica venne attuata anche in Polonia, non solo nei confronti dei protestanti (per lo più calvinisti) ma anche degli ortodossi. I collegi gesuiti divennero per così dire l'avamposto di frontiera del cattolicesimo. Antonio Possevino, profondo conoscitore dell'Europa centro-orientale, invitò a non sottovalutare la funzione missionario-propagandistica di tali istituzioni.

Il rapido aumento delle istituzioni educative non fu comunque esente da difficoltà. Il generale Acquaviva dovette rifiutare ben sessanta richieste di aprire nuovi collegi, non solo per ragioni economiche, ma anche per la difficoltà di trovare professori. Una tale crescita, infatti, non era in grado di essere sostenuta adeguatamente dall'ordine e, per quanto il sistema raccogliesse un forte consenso nella società, non mancarono i casi in cui nelle singole province (ma il problema era recepito anche dal centro) ci si lamentava della scarsa preparazione degli insegnanti. Gli scontri a livello locale furono comunque all'ordine del giorno e riguardarono in particolar modo quelle città in cui i collegi gesuiti rivendicavano un vero e proprio statuto di università, laddove cioè ai corsi delle scuole inferiori (basati su una divisione in cinque classi, tre di grammatica, una di umanità e una di retorica) si vennero ad affiancare gli studi superiori (filosofia e teologia) e il privilegio papale concesso ai gesuiti di conferire i gradi accademici. Gli scontri più accesi si ebbero a Parigi (dove alla competizione con la Sorbona si sommarono problemi più complessi di ordine politico), a Lovanio, a Cracovia, a Praga, a Padova. In quest'ultimo caso i gesuiti si videro costretti nel 1591 a chiudere il collegio, pur di evitare uno scontro aperto con il Senato veneziano, la qual cosa – come recentemente ha ricostruito Maurizio Sangalli – non impedì d'altronde scontri ulteriori fra la Compagnia e la Repubblica. Il caso lombardo studiato da Flavio Rurale mostra poi come i dissidi sul modo di concepire il sistema educativo non nascessero solo con i poteri laici, ma anche all'interno dello stesso universo cattolico. La

fondazione di scuole con orientamenti in parte o del tutto differenti da parte di altri ordini religiosi (scolopi, somaschi e barnabiti) era destinata ad acuire le inimicizie, che si manifestarono con sempre maggiore vigore nella seconda metà del Settecento. A tali conflitti contribuì oltretutto il mancato aggiornamento della *Ratio studiorum*, che rimase sostanzialmente inalterata a fronte dell'emergere di nuovi temi e problemi tanto nel campo scientifico quanto in quello letterario. Se, tra Cinque e Seicento, la fortuna del sistema pedagogico gesuita era stata dovuta in buona parte all'abilità nel rispondere alle esigenze poste dalla società di antico regime – determinandone la posizione di privilegio quasi monopolistico nel campo dell'istruzione –, l'incapacità di reggere il passo con le nuove sfide poste dal secolo dei Lumi fu una delle cause principali della crisi generale della Compagnia, destinata a sfociare nella soppressione del 1773.

La base su cui si reggeva questo complesso sistema di scuole era costituito dalla *Ratio atque institutio studiorum*. Già la IV parte delle Costituzioni era stata da Ignazio destinata a stabilire le norme su cui si sarebbe dovuta regolare la struttura educativa dell'ordine, ma fu con la *Ratio* che si giunse a un modello capace di trovare una sintesi tra due esigenze: l'organizzazione degli studi e l'educazione morale. «L'adesione all'umanesimo – come ha scritto Anselmi – si configura perciò, fin dall'inizio, come funzionale a uno scopo ben preciso: educare alle tattiche di controllo ideologico e alla loro riproducibilità». Già in occasione della IV congregazione generale (1581) era stato sollecitato un regolamento che ponesse qualche limite a una libertà di insegnamento considerata allora troppo estesa, ma fu nel 1583 che Acquaviva nominò una commissione di sei persone provenienti da diverse province, al fine di produrre un regolamento organico per i collegi. Pur nel rispetto dei contesti specifici e delle singole realtà nazionali, era fortemente sentita l'esigenza di stabilire dei principi utili al governo delle scuole. Negli anni Sessanta, la situazione di conflitto all'interno del corpo insegnante del Collegio Romano e del Collegio Germanico aveva creato notevoli problemi di gestione ai rettori e al generale, rendendo se possibile più urgente la risoluzione di tali problemi.

Destinato ad essere rielaborato più volte nel corso degli anni (1586, 1591), anche grazie ai suggerimenti delle diverse province (si può parlare di un vero e proprio laboratorio che sistematizzava le esperienze fatte sul campo dai diversi collegi), il testo definitivo della *Ratio* venne promulgato nel 1599, in un momento di forte espansione della Compagnia. La *Ratio studiorum* era un documento piuttosto originale. Se infatti – come vedremo – non mancava di stabilire un *cursus studiorum* uniforme per tutti i collegi della Compagnia, essa offriva in primo luogo un insieme di regole che stabilivano doveri e

competenze tanto delle figure preposte alla gestione del collegio (provinciale, rettore, prefetto, via via scendendo lungo la scala gerarchica) quanto degli allievi, per i quali erano stabilite norme di comportamento che investivano la vita dello studente nel suo complesso. Si assegnavano così e si definivano minuziosamente cariche e competenze al fine di favorire il buon funzionamento del collegio. La gerarchia – che scendeva fino agli allievi, organizzati per classe in gruppi di dieci (*decuriæ*), uno dei quali posto a vigilare sulla disciplina degli altri nove – «trasformava l'allievo stesso in un 'governato' e in un recettore di regole» (Caiazza). In qualche modo all'interno dei collegi si recepivano quelle istanze di controllo sociale che dominavano l'elaborazione teorica intorno a un tema come quello della ragion di Stato: la capacità di gestione diventava in questo senso il problema principale.

Sul piano intellettuale, la *Ratio* operò una sorta di sincretismo, in grado di riassumere in sé le caratteristiche migliori dei modelli educativi precedenti. Accanto a un'indubbia preferenza per il cosiddetto *modus Parisiensis* (la divisione in classi e corsi in base all'età e alla preparazione degli alunni, la necessità della frequenza, la ricchezza di esercizi, l'unione della teoria alla prassi) vi fu altrettanta attenzione per il *modus Italicus*, specie per quanto concerneva le materie umanistiche. Una notevole uniformità fu consentita dalla scelta del latino come lingua ufficiale per tutti i collegi. Anche se nel Settecento le lingue volgari vennero introdotte come materia di insegnamento, il latino continuò a essere la lingua usata nei collegi e per la circolazione delle notizie. Un accento particolare era posto sullo spirito di emulazione fra gli alunni, considerato lo strumento migliore per sviluppare le loro capacità in virtù di un articolato sistema di premi e punizioni. L'elaborazione della *Ratio* fu ovviamente accompagnata dal fiorire di una manualistica scolastica – *in primis* la grammatica latina del gesuita Manoel Alvarez – destinata ad accompagnare generazioni di allievi. Si pubblicarono poi tutta una serie di libri destinati a fornire un quadro di riferimento da cui «la cultura degli ingegni» (Possevino) non doveva distaccarsi. Esempio fulgido di questo tipo d'impostazione fu la *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino, «opera tale che chi voglia formarsi una qualche idea dei valori dominanti della cultura cattolica di fine Cinquecento deve farvi riferimento» (Biondi). Si trattava infatti di un vasto repertorio bibliografico che sintetizzava le coordinate della cultura controriformistica. Insomma, ha scritto Albano Biondi, una sorta di *Indice dei libri proibiti* al positivo, dal quale mancavano quindi autori come Erasmo, Bodin, Machiavelli, capisaldi del pensiero politico del Cinquecento.

L'incredibile successo dei collegi gesuitici fu dovuto alla capacità

della Compagnia di elaborare un modello in grado di corrispondere da vicino alle esigenze di un'Europa cattolica (ma non solo) che usciva esausta dalla battaglia con la Riforma e cercava, dopo Trento, di elaborare nuove strategie di consenso e di raccordo con la società. I collegi si fecero carico di una simile esigenza nell'intento di offrire non solo un'opzione intellettuale ma un «processo educativo totale» (Caiazza) all'interno del quale rivestivano eguale importanza l'istruzione e l'educazione morale, intesa come costruzione di regole del comportamento. Il loro successo fu favorito inoltre dalla mancanza, a metà Cinquecento, di scuole specifiche per i nobili, quei *seminaria nobilium* che segnarono invece la fortuna dei gesuiti. Se infatti, in linea di principio, la gratuità delle scuole (ma non dei convitti, dove gli studenti potevano passare il periodo della vita che va dai dieci ai sedici anni) rendeva accessibili i collegi a tutte le classi sociali, i gesuiti attivarono un'opzione preferenziale per i ceti più alti. Inoltre, la scelta di escludere l'insegnamento elementare rafforzò l'ingresso di allievi già provvisti di un minimo d'istruzione.

La grande intuizione della Compagnia fu quella di considerare «l'apprendistato letterario [...] come apprendistato religioso e politico» (Anselmi). Per questo il collegio divenne luogo di formazione intesa in tutta la sua complessità, formazione in primo luogo di una «classe dirigente», per citare il titolo di una pionieristica ricerca di Gian Paolo Brizzi. All'interno dei collegi fiorirono dunque tutta una serie di attività come i corsi di danza, di scherma, di equitazione, spesso legati alla formazione di accademie, vera e propria istituzione dentro l'istituzione destinata in particolare ai figli della nobiltà. La prima fra tutte queste attività parallele fu senza dubbio quella teatrale, che i gesuiti seppero utilizzare non solo come strumento integrante del processo formativo degli studenti, ma anche come veicolo di propaganda del messaggio religioso (si vedano a questo proposito i contributi di Bruna Filippi sul Collegio Romano). Nell'ambito di questo processo educativo globale la formazione religiosa svolse, evidentemente, un ruolo di primo piano. All'interno dei collegi nacquero così le congregazioni mariane, destinate ad estendersi poi a tutti gli altri ambiti della società e deputate a rinvigorire le pratiche devozionali e ad avvicinare i giovani all'esperienza degli *Esercizi spirituali*, cardine della spiritualità gesuita.

È ovvio che, pur nella forte uniformità e fedeltà alle norme della *Ratio*, i singoli contesti nazionali svilupparono poi aspetti più vicini alle loro esigenze specifiche. Laddove quindi la Compagnia si trovò a dover fronteggiare il pericolo dell'eresia la formazione di una classe dirigente fu un obiettivo importante, ma certo meno di quanto lo fu riuscire a rendere i collegi una sorta di baluardo della cattolicità utilizzando tutti gli strumenti utili a tal fine, dalla missione alla

propaganda. Fuori d'Europa, i collegi furono anche uno strumento atto alla formazione di un personale missionario che necessitava di approfondire le proprie conoscenze su mondi e culture fino allora sconosciuti. D'altro canto, si produsse una sorta di sfasatura tra quelli che erano i compiti previsti dalla *Ratio* e quella che fu poi la pratica d'insegnamento dei professori, come si evince ad esempio dall'analisi degli appunti dei corsi accademici, dove i margini lasciati all'elaborazione e all'interpretazione personale dell'insegnante rimasero significativi. Questo per ricordare che – come ha indicato anni fa lo storico gesuita François de Dainville – per una reale comprensione dell'apporto intellettuale della Compagnia alla cultura dell'età moderna, è sempre necessario accostare alle fonti normative i documenti che consentono di gettare uno sguardo sulla prassi concreta dell'insegnamento all'interno dei collegi.

Un accenno va fatto anche ai seminari di casi di coscienza, perché essi consentono di gettare uno sguardo su un altro aspetto essenziale dell'elaborazione teorica dei gesuiti: la teologia morale. Questi corsi rappresentarono una significativa novità, dovuta all'esigenza di formare non solo i coadiutori spirituali della Compagnia ma più in generale tutti i sacerdoti. Si trattò cioè di fornire una formazione teologica di taglio pratico e morale a tutti quei religiosi che, con sempre maggiore frequenza, dovevano gestire il ministero della confessione e non avevano interesse a seguire i corsi di teologia speculativa. Si venne così a creare una sorta di dualismo tra un *cursus maior* e un *cursus minor*, favorito oltretutto dal costante aumento del numero dei coadiutori spirituali all'interno della Compagnia. Se infatti nelle *Costituzioni* lo spazio dedicato ai casi di coscienza era molto esiguo, con la *Ratio* del 1599, per esplicita scelta di Acquaviva, la bipartizione venne definita dal punto di vista normativo. Fino a quel momento il *Breve directorium* del Polanco aveva rappresentato l'unico agile manualetto su cui si formavano i gesuiti, mentre da allora in poi si moltiplicarono i manuali di casi di coscienza: dalla *Summa* dell'Henriquez, agli *Aphorismi Confessariorum* del Sà, dalla *Summa* del cardinal Toledo alla *Medulla* del Busenbaum, per non citarne che i più noti.

2. Una nuova strategia missionaria

Al contrario dell'insegnamento, l'azione missionaria della Compagnia caratterizzò sin dalle origini il programma d'Ignazio di Loyola, come risulta evidente anche dalla sua primitiva intenzione di recarsi in Terra Santa. La scelta di fare un quarto voto specifico di obbedienza al papa per ciò che concerneva le missioni pose i gesuiti in una posizione di privilegio rispetto agli altri ordini religiosi, concedendo loro una libertà di azione impensabile fino a quel momento. Le potenzialità

missionarie della nuova Compagnia furono dunque chiare sin dai primi anni, indirizzandosi verso quei territori che nel corso del Cinquecento stavano acquisendo un interesse di primo piano. La scoperta del Nuovo Mondo (più in generale, le nuove scoperte geografiche) e il successo della Riforma protestante in Europa costituirono il primo orizzonte entro il quale si trovò ad agire la Compagnia di Gesù; ma sin dall'epoca ignaziana, i gesuiti s'impegnarono anche nella ricattolicizzazione di territori abbandonati a se stessi perché geograficamente impervi e lontani dai centri della vita civile. Le missioni in Lunigiana, Garfagnana e Corsica di Silvestro Landini o di Cristoforo Rodríguez in Puglia sono un esempio di *missioni interne* (o popolari), che acquistarono poi un ruolo chiave nella strategia di Claudio Acquaviva. Fu allora, infatti, che si pose con urgenza la necessità di ricattolicizzare l'Europa, e che il generale scelse strategicamente di incanalare verso mete più vicine (ma non per questo meno difficili da rievangelizzare) il desiderio di martirio che portava molti giovani a entrare nella Compagnia con il fine di partire per le Indie (Guerra, 2000).

Se il XVII secolo può considerarsi come il secolo di massimo successo per le missioni – «il fenomeno più caratteristico e importante della storia religiosa italiana del Seicento», ha scritto Carlo Ginzburg – non va sottovalutato che già «intorno al 1550 la strategia gesuitica in materia di missioni era ormai definita» (Prosperi, 1992). Si era operata cioè una sorta di 'istituzionalizzazione' delle missioni, in virtù della quale si lasciarono da parte le facili vittorie quantitative dei battesimi di massa (spesso solamente formali, dal momento che gli indigeni continuavano a professare i propri culti) per approdare ad una vera e propria «conversione dei cuori» (Prosperi, 1999). Si abbandonò l'estemporaneità delle missioni, spesso fino ad allora affrettate e caratterizzate da un profetismo millenaristico, per costruire delle basi più stabili e solide che consentissero di seguire con una certa costanza le comunità da evangelizzare. Questa svolta venne rispecchiata nell'opera *De temporibus novissimis* del gesuita José de Acosta (1590), in cui si rinnegava il profetismo a favore di una lenta propagazione del cristianesimo presso le nuove popolazioni. In questo senso, la stessa creazione dei collegi rispose anche all'esigenza di catechizzare la gioventù per avere una presa maggiore sulle coscienze della popolazione.

Questo processo non fu né coerente né repentino. Proprio Acquaviva, a più riprese (1590, 1594, 1599), ordinò che ogni provincia destinasse dai 6 ai 12 sacerdoti alle missioni e richiamò i provinciali affinché ne mantenessero il carattere apostolico e itinerante: nell'Istruzione *Pro iis, qui ad missiones fructificandi causa proficiscuntur*, dopo aver ricordato che il fine della missione era quello

di «aiutare tutte quelle anime che, per ignoranza di tutte quelle cose che sono necessarie alla salvezza, si trovano in condizione di peccato con il rischio della dannazione eterna», sottolineava la necessità che la missione avesse una durata limitata nel tempo e invitava i padri ad ottenere prima di tutto il consenso delle autorità ecclesiastiche del luogo, al fine di non suscitare invidie e controversie. Per certi versi le parole di Acquaviva rimasero lettera morta e Vincenzo Carafa, settimo generale dell'ordine (1646-1649), ritornò sul problema delle missioni interne con una lettera *De mediis conservandi primævum Societatis spiritum* (1646), nella quale dettava le regole affinché «nelle missioni i nostri siano emuli degli apostoli: associati a due a due, vadano a piedi, vivano di elemosina, dimorino negli ospedali, sorretti dalla fede, speranza e carità di Dio».

Le cosiddette missioni popolari risposero dunque all'esigenza, fortemente sentita all'interno della Compagnia, di riavvicinare all'ortodossia cattolica quelle terre rurali (ma ricordiamo che esistevano anche le missioni urbane) che vivevano nell'ignoranza a causa soprattutto di una forte carenza dell'attività pastorale del clero ordinario. I gesuiti non intendevano sostituirsi ai sacerdoti del luogo ma fornire loro una sorta di «formazione professionale» (Novi Chavarria) che consentisse poi di continuare ad amministrare spiritualmente il proprio territorio anche alla partenza dei missionari. La loro funzione d'altro canto non si limitò alla sfera spirituale e molto spesso i padri si trovarono a svolgere compiti di arbitro tra le famiglie, sforzandosi di sedare liti e comporre dissidi e prendendo così il posto delle istituzioni secolari (come si evince, ad esempio, dal *Compendio de algunas experiencias de los ministerios de que usa la Compañia de Jesus* del gesuita andaluso Pedro de León). La missione assunse così anche un ruolo di controllo sulla vita della comunità. D'altro canto, «l'impegno di 'conservazione sociale' al di là da ogni programma di 'conquista' religiosa» di cui si fecero interpreti i gesuiti non fu un'esclusiva del loro ordine, anche se esso seppe utilizzare una «più attenta 'politica' e [una] più sottile capacità di adattamento» (Rosa, 1976).

Le missioni si svolgevano nel corso di tutto l'anno e, pur avendo una durata molto variabile, mediamente si protraevano per otto-nove giorni. È indubbio che la più fortunata tra le tipologie missionarie fu la cosiddetta missione penitenziale che si affermò in Spagna e nell'Italia meridionale. Pur non trascurando l'elemento catechistico – la dottrina cristiana veniva insegnata ai fanciulli nel pomeriggio – essa «insisteva particolarmente sulla necessità della riforma dei costumi» (Orlandi), attraverso un apparato rituale di forte impatto emotivo che metteva in scena la terribile sorte che toccava ai peccatori non redenti. Centrale in questo tipo di missione era il ruolo del

predicatore. La predicazione gesuita rispondeva ai canoni dell'estetica barocca dell'«insegnar diletando»: si rifletteva in quelle immagini la «testimonianza di una religione minacciosa e punitiva, capace di suscitare nelle coscienze il senso del peccato, che può essere espiato solo attraverso la penitenza e la preghiera. [...] Più che insegnare i contenuti teologici e i dogmi del cristianesimo, [si] impartiva un codice morale di comportamento» (Novi Chavarria). Di solito i gesuiti operavano in due, uno era il «dolce», l'altro il «terribile»: una delle coppie più famose fu quella composta da Giovanni Pietro Pinamonti e da Paolo Segneri senior. Quest'ultimo operò nello Stato pontificio e nell'Italia del Nord, e nel corso della sua lunga attività (1665-1692) percorse una ventina di diocesi per un totale di 540 missioni. Le sue prediche infuocate rappresentano un classico dell'età barocca: «Uno stringente procedimento argomentativo, il ricorso al senso letterale della Scrittura [...], *exempla* ben narrati e rigorosamente finalizzati, un'*elocutio* artificiosamente semplice» (Bolzoni). La concezione della predica era spesso intesa «come conduzione di una guerra». Il tema apologetico dei martiri cristiani incontrò una grande fortuna nel Seicento, presentandosi nella predicazione sotto la forma dell'elenco, a suggerire una parata trionfale in cui spesso si fronteggiavano i «i vincitori e i vinti, i santi e i reprob» (Bolzoni). Il tipo di missione penitenziale d'altro canto – proprio per la sua spettacolarità, considerata talvolta non solo eccessiva ma anche poco efficace alla distanza – venne con il tempo sostituita da un tipo di missione più lunga e meno «esteriore», sull'esempio dettato da Leonardo di Porto Maurizio che cercò di coniugare il sistema dei gesuiti con quello più attento alla conversione interiore professato in Francia da san Vincenzo de Paoli.

È importante inoltre sottolineare come le missioni dei gesuiti furono uno strumento di diffusione di nuove devozioni: alla Vergine, al Sacro Cuore di Gesù (un cuore carneo, che dà conto della peculiare importanza attribuita dai gesuiti agli elementi sensitivi e corporei), all'Angelo Custode, la pratica delle quarant'ore e infine la devozione del Rosario, l'«unica devozione 'comune' che la Controriforma abbia elaborato a livello di pietà popolare» (Rosa, 1976), in grado – specie nel Mezzogiorno d'Italia – di modellare per lungo tempo le forme devozionali individuali e collettive.

Se per le missioni interne il principio della durata limitata rimase vigente, per le terre d'oltremare la mancanza di altre istituzioni religiose stabili finì in molti casi con il radicare la missione a un determinato luogo. Il primo a lasciare l'Europa partendo per l'Oriente era stato Francesco Saverio, il quale aveva fondato la missione di Goa nel 1542, per poi spingersi verso il Giappone. Per quanto riguarda il Nuovo Mondo, i gesuiti arrivarono in Brasile nel 1549; quindi, a

partire dal 1566, riuscirono a penetrare in Perù, Messico e Florida, anche se quest'ultima missione si rivelò ben presto un fallimento. All'ordine del giorno furono i conflitti di competenza, non solo con le autorità ecclesiastiche e con gli altri ordini religiosi, ma soprattutto con quelle secolari, che in molti casi (e la vicenda del Paraguay lo mostrerà poi chiaramente) considerarono le istituzioni della Compagnia come un vero e proprio contropotere. In Brasile – per fare solo un altro esempio – i gesuiti si scontrarono con il governatore e con i padroni delle più grandi piantagioni che vedevano assai di malocchio le *aldeias* gesuite, al tempo stesso villaggio dove vivevano gli indiani e luoghi di residenza dei missionari. All'origine esse erano state create in collaborazione con il governatore Mem de Sá, con l'intento di produrre una «trasformazione sociale e politica dell'indiano» (Castelneau), ma con il tempo – pur mantenendo un ruolo spirituale – erano diventate delle vere e proprie aziende economiche (si produceva soprattutto zucchero) in competizione con il potere regio sul piano economico e inserite a pieno titolo all'interno di una logica coloniale (Alden). L'*aldeia*, comunque, era il frutto dell'esperienza sul campo dei gesuiti, e molte di queste nuove «creazioni» non trovarono pieno appoggio da parte di Roma. All'interno della stessa Compagnia, infatti, il dibattito sul ruolo delle missioni fu sempre vivace: in molti casi il governo centrale vide con preoccupazione l'autonomia gestionale delle singole province e cercò – soprattutto per tramite dei visitatori – di dare delle direttive cui conformarsi anche nelle terre lontane. La difficoltà di comunicazione rese spesso lettera morta le decisioni dei vertici della Compagnia (una lettera impiegava intorno ai quattro mesi per arrivare dal Brasile a Lisbona e addirittura sei per giungere fino a Roma) e le ricerche di Ines Zupanov sulle missioni indiane ci danno la misura di come le direttive del centro venissero non solo disattese, ma anche assai poco considerate in periferia.

La strategia missionaria adottata dai gesuiti nelle Americhe era molto diversa rispetto all'Estremo Oriente. Se infatti il contatto con gli indiani d'America portò gli stessi padri a considerare necessario avvicinare quelle popolazioni a una certa forma di convivenza civile più prossima al modello occidentale, in Estremo Oriente il riconoscimento dell'esistenza di civiltà ampiamente sviluppate come quella cinese o quella giapponese spinse i gesuiti a promuovere un altro tipo di tattica. Già Francesco Saverio in una lettera a Ignazio del 1552 scriveva che per diventare missionari in Giappone erano «necessarie due cose: la prima che siano stati molto provati e perseguitati nel mondo [...]. È pure necessario che siano letterati per rispondere alle molte domande che fanno i giapponesi [...], e nulla perderebbero se fossero sperimentati nella sofistica per pigliare nelle

dispute i giapponesi in contraddizione». In una lettera precedente egli aveva invitato i suoi confratelli a «farsi come fanciulli», a porsi cioè con un atteggiamento di rispetto di fronte alle altre civiltà. Una simile posizione venne ulteriormente accentuata da Alessandro Valignano, il quale nel *Cerimoniale per i missionari del Giappone* (1583) teorizzò la necessità che i padri si adattassero consapevolmente alle regole della vita sociale giapponese, in tutto ciò che non era in contrasto con i principi evangelici. L'importanza di trovare una sorta di compromesso con i riti e le cerimonie indigene venne sentita fortemente anche da Matteo Ricci e dagli altri missionari arrivati nel 1583 in Cina, così come da Roberto de' Nobili in India, e fu all'origine della *querelle* sui riti cinesi e malabarici di cui si tratterà nel prossimo capitolo.

Quanto alla scelta del personale missionario, in ultima istanza essa spettava al generale. Il confronto tra ricerche sulle missioni interne e ricerche sulle missioni extraeuropee indurrebbe a pensare che coloro che venivano scelti per recarsi in paesi lontani non fossero i soggetti più validi. Vi erano ovviamente delle luminose eccezioni (pensiamo a Valignano, Ricci, Schall, de' Nobili), ma nel complesso i migliori rimanevano in Europa, perché quello sembrava essere il terreno difficile della ri-conquista cattolica. Le missioni extraeuropee talvolta erano usate come luogo ove relegare personaggi imbarazzanti da un punto di vista religioso e politico (si pensi al caso dei gesuiti discendenti da famiglie ebraiche) o anche semplicemente psicologico. Quest'ultimo caso sembrerebbe confermato anche dai cataloghi di una provincia come quella del Brasile, da cui risulta che un numero alto di padri aveva notevoli difetti caratteriali (*collericus* è l'aggettivo ricorrente). Non va inoltre dimenticato che se le scelte di reclutamento erano compito degli organi centrali dell'ordine, un'influenza non indifferente era esercitata anche dalle corone spagnola e portoghese: il che contribuisce a spiegare come mai nelle rispettive colonie buona parte del personale missionario appartenesse a tali nazionalità.

Le cosiddette *Indipetæ*, cioè le lettere inviate da quei padri che volevano partire per le missioni lontane, testimoniavano il forte «desiderio per il martirio» che li animava. Sull'esempio di personaggi come Rodolfo Acquaviva o Antonio Criminali o dei martiri del Giappone, che avevano trovato la morte lontano da casa, essi chiedevano di essere mandati oltremare. Ma non sempre la risposta del Generale era incoraggiante, dal momento che egli doveva valutare molto attentamente le capacità di coloro che volevano partire nonché la sincerità della loro vocazione. In molti casi i gesuiti venivano orientati verso le missioni interne che Roma considerava altrettanto, se non più, impegnative di quelle d'oltremare. In effetti, nell'incontrare le popolazioni delle montagne e delle campagne dell'entroterra italiano, francese, spagnolo i missionari gesuiti si

trovavano di fronte a comunità poco civilizzate, immerse in un mondo di atavica ignoranza in cui occorreva promuovere una prima evangelizzazione. Scriveva dalla Corsica il Landini: «Non ho mai provato terra che sia più bisognosa delle cose del Signore di questa. Vero è quello che me scrisse il P. Maestro Polanco, che questa isola sarà la mia India». Questa immagine suggestiva fu particolarmente fertile e le *otras Indias*, le Indie interne, divennero un oggetto importante della strategia missionaria della Compagnia di Gesù.

Come ha sottolineato Adriano Prosperi nei suoi numerosi contributi sull'argomento, le missioni extraeuropee e quelle interne devono essere necessariamente indagate nel loro intreccio se si vuole cercare di comprendere le peculiarità e il successo dell'azione missionaria svolta dai gesuiti in un orizzonte vasto, tanto sul piano temporale quanto su quello spaziale: «È qui che si pone la funzione del missionario: presenza stabile di un rappresentante dello stadio politico e sociale da raggiungere che si preoccupa inizialmente ben poco della predicazione del Vangelo e molto delle strutture istituzionali e politiche della vita sociale» (Prosperi, 1996). Da questo punto di vista «l'opera di propaganda religiosa e la trasmissione di modelli politici e sociali tratti dal mondo europeo fanno tutt'uno. [...] Al posto della propaganda religiosa, una missione di 'civiltà'». Qui l'opera missionaria nel Nuovo Mondo e quella nelle campagne e tra i diseredati delle città europee trovano il loro punto d'incontro.

Si è già detto come Ignazio intuisse l'importanza della corrispondenza come strumento non solo di governo ma anche di propaganda della strategia missionaria della Compagnia. Juan de Polanco nel 1547 aveva composto un'istruzione nella quale indicava in maniera particolareggiata quali dovevano essere le regole e gli argomenti da trattare nelle lettere inviate a Roma dalle missioni: «La corrispondenza sembrava una cosa troppo essenziale al buon funzionamento dell'ordine per essere lasciata alla libera iniziativa dei padri dispersi in ogni dove» (Castelneau). Essa rappresentò non solo un legame verticale tra capo e membra ma anche orizzontale tra membra e membra. Le lettere svolsero la funzione di rafforzare la vocazione dei gesuiti missionari propagandandone i successi; al tempo stesso, però, si optò anche per una sorta di censura: la corrispondenza veniva espurgata di tutte quelle notizie che rendevano conto – oltre che dei successi – delle difficoltà incontrate dai missionari. Esistevano perciò due diversi tipi di corrispondenza: il primo riservato alla lettura interna (*Litteræ annuæ* e *Litteræ quadrimestres*), il secondo destinato a essere *tout court* strumento di propaganda. Tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento le *Lettres édifiantes et curieuses* dei gesuiti divennero un vero e proprio genere letterario di grande fortuna. Al fine di perpetuare la memoria e la storia della Compagnia di Gesù in

terra di missione, accanto alle antologie di lettere, la Compagnia produsse anche altre opere. L'*Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, scritta da Matteo Ricci, celebre matematico e astronomo, divenuto uno dei personaggi più apprezzati dalla corte imperiale, venne data alle stampe da Nicolas Trigault, il quale si dedicò a tale impresa nel timore che «per oblivione de' tempi, l'entrata, che fecero i padri nostri in sì remote contrade, per tanti secoli da noi non conosciute, come anco i primi semi sparsi della nostra fede in popoli sì illustri, non venissero a perire», affinché tutti sapessero «con quanto sudore ed industria siano stati invitati dalla speranza a coltivare questa vigna». In questo breve passo – volgarizzato nel 1622 da Antonio Sozzini – sono presenti tutti gli elementi tipici di tali opere prodotte all'interno della Compagnia: la volontà cosciente di perpetuare la memoria storica dell'opera missionaria dell'ordine, il riconoscimento della dignità umana e intellettuale delle popolazioni dell'Estremo Oriente che si andavano ad evangelizzare, il valore di una testimonianza diretta. Di tutt'altro tenore, ma di forza evocativa ancora maggiore, è la storia delle missioni scritta da una personalità di spicco della cultura barocca come Daniello Bartoli (1608-1685). La sua monumentale *Historia della Compagnia di Gesù (1650-73)*, «massimo esempio di romanzesco nel secolo e al tempo stesso la più eccellente manifestazione di narrativa barocca» (Asor Rosa), contempla ampie sezioni dedicate ad Asia, Giappone e Cina e alla *Missione al Gran Mogor del padre Ridolfo Acquaviva*, in cui l'elemento avventuroso si fonde assai bene con l'idea della provvidenza divina e con una vivace curiosità etnologica (pur se composte da un autore vissuto per lo più a Roma, il quale aveva utilizzato con profitto l'ingente materiale documentario raccolto dai suoi confratelli). L'*Historia*, che prima di tutto rimane un'apologia delle imprese della Compagnia, svolse così uno straordinario ruolo di propaganda, diffondendo l'immagine del missionario gesuita come «vero 'eroe' e nuovo 'viaggiatore' di questo particolarissimo 'romanzo' secentesco» (Merolla).

Non sempre comunque lo spirito missionario era all'altezza dell'impegno che i padri erano chiamati a svolgere in paesi lontani. Specie nella seconda metà del Settecento, «il missionario non è tanto il 'soldato di Cristo' che deve conquistare quante più anime è possibile, ma piuttosto un grigio funzionario che si limita a gestire l'esistente [così che] il contrasto fra l'ideale eroico che li aveva spinti a partire e la prosaicità e le difficoltà di ogni giorno scoraggiavano più d'uno» (Di Fiore). La testimonianza di Louis de Poirot, uno degli ultimi gesuiti presenti in Cina, mostra un tale disincanto nei confronti della società cinese da fargli affermare, in uno slancio di irritazione: «Se leggete le relazioni di Cina stampate in Europa vi dipingono Pechino come

un'altra Roma. Buffoni!», e continua poi con la descrizione dell'indole dei cinesi come «un composto di superbia, invidia, avarizia, lussuria, [...] [con] un'innata propensione a rubbare ed ingannare chicchessiasi, a passare il loro tempo in ozio senza curarsi di religione e di scienza alcuna». Immagine, dunque, assai diversa da quella che la letteratura edificante del tempo trasmetteva all'esterno e, al tempo stesso, preannunciatrice di una crisi della Compagnia, non solo missionaria, destinata a esplodere di lì a breve.

3. I gesuiti e gli Stati

Parlare del rapporto tra i gesuiti e la politica necessita di alcune precisazioni. In primo luogo occorre dire che si tratta di un problema di lungo periodo in quanto, sin dall'epoca ignaziana, la Compagnia si caratterizzò come ordine religioso deciso a vivere nel mondo e quindi anche a intrattenere relazioni con il potere politico. Ignazio mostrò infatti di tenere in debito conto l'importanza che tali relazioni potevano avere per il futuro dell'ordine. Ne sono prova i rapporti intessuti con alcune nobildonne spagnole quali Leonora de Mascareña e Leonora de Vega Osorio che favorirono lo sviluppo dell'ordine in Sicilia, ma anche la discussione avviata con il provinciale portoghese Diego Mirón sull'opportunità che Juan da Camara assumesse l'incarico di confessore di Giovanni III. Scriveva infatti Ignazio che «tutti i membri del corpo partecipano del bene che si fa alla testa e tutti i sudditi del bene che si fa al principe. Così che l'aiuto spirituale che si procura alle Loro Altezze deve essere stimato più di quello che si procura agli altri» (1.2.1553). Si trattava, dunque, non solo di inviare confessori a corte, ma anche di intessere contatti che consentissero di stabilire una presenza capillare dei gesuiti all'interno dei diversi Stati. Tale presenza sarebbe stata garantita dall'apertura di case e collegi, ma secondo le *Costituzioni* era necessario che al momento della loro fondazione vi fosse una copertura economica. La disposizione favorevole delle istituzioni e delle principali famiglie del luogo prescelto per il nuovo collegio o la nuova casa diventava dunque imprescindibile. È per questo motivo che

per cogliere il senso della presenza dei regolari a corte [ma non solo] occorre rifarsi ai metodi di ricerca (prosopografici) e ai paradigmi (*patronage*, *pietas*, legami parentali, clientele, appartenenza «nazionale») con i quali si è studiata in questi anni la società di antico regime, abbandonando ogni visione dualistica e semplificatoria (Rurale, 1998).

In questa prospettiva, lo studio delle reti di relazione intessute dai gesuiti con i sovrani ma anche con le altre istituzioni all'interno di specifici contesti sociali e politici è la maniera più utile per accostarsi anche al rapporto fra i gesuiti e la politica, rifuggendo da una facile generalizzazione del rapporto gesuiti/Stati che rischia di essere foriera

di fraintendimenti. I gesuiti assunsero infatti posizioni molto differenti a seconda dei diversi paesi entro i quali operarono: «Le posizioni [politiche] della Compagnia – ha scritto Michele Olivari – non furono ispirate da criteri rigidi e predeterminati» ma, a seconda dei casi, furono il «risultato della fusione di diversi elementi: elaborazione teologica; riflessione sulle grandi tradizioni del pensiero politico e sulla storia; contatto costante, capillare, con situazioni sociali diverse di cui ‘le missioni interne’ costituiscono senz’altro uno degli elementi più importanti». L’identità politica dei gesuiti si costruisce dunque, secondo Olivari, in stretto connubio con i ministeri più importanti del loro apostolato; ipotesi indubbiamente suggestiva ma che non esaurisce la complessa casistica delle situazioni concrete.

Certo non si può parlare in alcun modo di una ‘politica dei gesuiti’ – uno degli stereotipi più fortunati dell’antigesuitismo – né assumere acriticamente il giudizio illuministico per il quale i gesuiti portavano avanti sempre e comunque le ragioni della Santa Sede. La peculiarità dell’azione della Compagnia all’interno della società la spinse inevitabilmente ad assumere anche un ruolo politico, ma in molti casi gli interessi nazionali (o regionali) delle rispettive casate di riferimento portarono gruppi di gesuiti o singoli appartenenti alla Compagnia a confliggere fra loro e a entrare in contrasto con il volere di Roma. Si pensi, ad esempio, a quanto accadde in Francia durante il regno di Enrico IV, quando i gesuiti accondiscesero alla richiesta di giurare fedeltà alla corona poiché videro in tale atto la loro unica opportunità di rimanere nel regno, contrariamente al volere del generale Acquaviva e dallo stesso pontefice, convinti che una simile richiesta avrebbe posto la Compagnia in uno stato di totale sudditanza rispetto al potere regio. Un altro episodio testimonia come, anche nel Settecento, disattendere gli ordini del generale per agire secondo interessi specifici fosse pratica piuttosto comune; la corrispondenza del generale Frantisek Retz (1730-1750) con il marchese di Polignano Michele Capece relativa al 1732 permette di ricostruire la storia di un gruppo di padri del collegio di Cosenza, autori di alcune lettere critiche nei confronti dell’operato del Capece, scritte ad alcuni personaggi importanti della corte pontificia fra cui il cardinale Cienfuegos. In risposta al marchese che scriveva per denunciare l’accaduto, il generale lo rassicurava circa la sua intenzione di prendere quei provvedimenti «che ben si deono a un personaggio offeso» e contestualmente chiedeva al provinciale napoletano di accertare le colpe dei padri incriminati, dolendosi che quei religiosi si fossero rivolti al cardinale Cienfuegos anziché ai loro diretti superiori. Segno questo della difficoltà di stabilire gerarchie, rapporti di forza e strategie allorché da un ambito più strettamente religioso si passava a un contesto decisamente politico.

È indubbio che quando si parla di gesuiti e politica a essere privilegiato è il rapporto fra principi e confessori: non a caso il generale Acquaviva nel 1602, nella sua ansia normativa, intervenne a regolamentare anche questo aspetto attraverso una serie di istruzioni specifiche ad alcuni principi e quindi con la già citata istruzione *De confessariis principum*, nella quale ribadì con forza la necessità che i confessori non si facessero coinvolgere negli affari politici. Il generale stabilì alcuni limiti (quali il divieto per il confessore – tranne in casi straordinari – di risiedere a corte, di accettare regali, ecc.), ma il campo d'intervento del confessore rimase in ogni caso difficilmente circoscrivibile data la contiguità fra teologia e politica caratteristica almeno di tutta la prima età moderna. Proprio tale contiguità aiuta a comprendere come «non si tratti [...] soltanto di monitorare in quante scelte possa aver pesato il consiglio dei regolari, ma di capire in che misura l'esercizio intero e la nozione stessa del potere siano da essi in vario modo plasmati» (Fantoni). Discorso questo di tale complessità da non poter essere affrontato in questa sede, ma di cui è necessario tener conto unitamente al fatto che, nonostante la netta prevalenza in molti contesti di confessori gesuiti, un ruolo altrettanto di primo piano veniva svolto da altri ordini regolari come i domenicani in Spagna o i cappuccini nel corso della guerra dei Trent'anni: si pensi alla figura di Valeriano Magni, confessore dell'imperatore Ferdinando e fiero nemico dei gesuiti nel difendere le prerogative imperiali nonché l'autonomia culturale dell'università di Praga (Caccamo). Per sfatare un altro dei *topoi* classici dell'antigesuitismo, che individuava nel gesuita confessore la figura chiave delle mire di dominio sul mondo della Compagnia, è utile tenere presente che la relazione confessore-principe diventava molto spesso un rapporto biunivoco in cui prevaleva ora l'una ora l'altra parte. Nel caso di Diego de Guzmán, confessore di Eleonora de Toledo moglie di Cosimo I, il principe s'impuntò a mantenere presso di sé il gesuita anche quando Diego Laínez chiese che venisse dispensato dall'incarico per poterlo occupare in altri impieghi (1557). Nonostante le diplomatiche proteste del generale non vi fu nulla da fare e Guzmán continuò ancora per diversi anni a risiedere a corte, subendo il ricatto che la sua eventuale partenza avrebbe compromesso significativamente l'appoggio (specie finanziario) del duca al collegio di Firenze. Alcuni anni dopo d'altronde, quando la Compagnia facilitò l'ingresso in noviziato del giovane studente Cristoforo Herrera (nipote del duca), Eleonora de Toledo cambiò decisamente il suo atteggiamento, mostrando profonda ostilità nei confronti dell'ordine.

Il caso fiorentino fu solo uno dei primi episodi di una storia fortunata: quello dei confessori di principesse e nobildonne, cui si è già accennato nel capitolo precedente. Il caso estense introduce la

figura di Andrea Garimberti confessore di Laura Martinozzi, moglie di Alfonso IV e insieme a lei coreggente dal 1662 al 1674, in attesa della maggiore età del figlio Francesco II, «sintesi emblematica [...] dell'intreccio, tutto permeato di sacro, tra 'fattore culturale' e 'prassi politica' che definisce dinamiche e codici comportamentali propri della sfera cortigiana» (Rurale, 1999). Altrettanto significativo il rapporto tra Caterina d'Austria (madre di Sebastiano di Portogallo) e il padre Torres o quello fra Marianna d'Austria ed Everardo Nithard, titolare in Spagna anche della carica di inquisitore generale.

In alcuni casi i gesuiti residenti in una provincia si trovarono schiacciati tra l'obbedienza al governo di Roma e la fedeltà dovuta al singolo sovrano. A questo proposito è indicativa la vicenda che coinvolse l'arciduca del Tirolo Ferdinando, che aveva espresso il desiderio di avere un gesuita come cappellano, senza peraltro ottenere il consenso di Francesco Borgia. Di fronte al manifesto sentimento di offesa dell'arciduca, convinto che da Roma si considerasse poco il suo volere, e su pressione dello stesso provinciale, il generale dovette infine accondiscendere nel timore che un nuovo diniego avrebbe alienato alla Compagnia il favore di un alleato territorialmente strategico. Un altro caso è quello del padre Daniel Sandler, per molti anni confessore dell'elettore di Baviera Massimiliano Giuseppe, di cui Maria Teresa nel 1758 chiese la rimozione considerandolo troppo filoprussiano. L'intromissione del potere politico nelle decisioni della Compagnia era un problema sentito con la stessa forza anche in terra di missione, come ricordava Francisco Barreto (a lungo missionario in Cina) nel corso della VIII congregazione generale (1645-1646). Vi furono poi dei casi in cui il confessore si mostrò fedele agli interessi di corte proprio a detrimento della Compagnia: Hernando de Mendoza, confessore della contessa di Lemos (moglie del viceré di Napoli e sorella del duca di Lerma), non esitò a sposare il partito di corte contrario all'Acquaviva partecipando alla redazione dei memoriali di cui si è parlato nel capitolo precedente.

Se dunque il rapporto con la politica costituisce una costante nella vita della Compagnia di Gesù, e non solo in età moderna – si pensi ai contrasti interni all'ordine durante il generalato di Pedro Arrupe (1965-1983) per l'adesione di alcuni gesuiti alla teologia della liberazione e al coinvolgimento di diversi padri nella rivoluzione sandinista in Nicaragua –, è indubbio che i secoli XVI e XVII ebbero al centro tale questione in virtù dello stretto rapporto tra religione e politica. Come si è già avuto modo di vedere, durante il generalato di Claudio Acquaviva le relazioni della Compagnia furono particolarmente tese in Spagna, in Francia, in Polonia, a Milano, non senza ricadute sul terreno dell'immaginario politico con il coinvolgimento – spesso presunto, ma in taluni casi reale – dei gesuiti

in complotti e colpi di Stato. Si pensi all'Inghilterra della congiura delle polveri (1605) e al *Popish Plot* (1678-1681) allorquando, anche sul piano teorico, si dovette affrontare l'annosa questione se il sigillo sacramentale dispensasse o meno i padri della Compagnia dal rivelare quanto era stato loro comunicato in confessione in merito a una possibile congiura contro lo Stato. È noto che l'Inghilterra aveva risposto negativamente alla pretesa dei gesuiti di mantenere il segreto e aveva condannato a morte Henry Garnett e altri due confratelli (1606). Tale questione s'inserì nel ben più ampio dibattito sulla *potestas indirecta* del papa e sulla liceità per quest'ultimo di deporre un sovrano eretico, che aveva coinvolto in prima persona proprio il sovrano inglese Giacomo I e uno dei teologi più insigni della Compagnia di Gesù come il cardinale e inquisitore Roberto Bellarmino, figura di primo piano anche nel processo contro Galileo Galilei (1633).

Ma è intorno alla guerra dei Trent'anni che si definirono in maniera più chiara alcuni problemi tanto sul piano teorico quanto su quello più propriamente politico. Non è un caso che lo storico gesuita Robert Bireley abbia dedicato alcuni dei suoi studi più importanti relativi al rapporto gesuiti-politica proprio a questo torno di anni, soffermandosi sul fatto che «forse in nessun altro momento la partecipazione dei gesuiti agli affari politici emerse in modo problematico e in tali proporzioni come durante la guerra dei Trent'anni, quando i gesuiti confessori di principi godettero probabilmente della loro maggiore influenza politica». La guerra dei Trent'anni ebbe oltretutto una ricaduta anche nella gestione interna della Compagnia di Gesù, dal momento che dopo l'elezione di Muzio Vitelleschi (1615-1645) non venne più convocata alcuna congregazione generale. A due riprese, nel 1639 e nel 1642, furono riunite alcune congregazioni provinciali con lo scopo di pronunciarsi in merito all'opportunità di una congregazione generale, ma entrambe le parti (favorevole e contraria alla convocazione) espressero il timore che l'«eccessivo spirito nazionale e l'attaccamento ai principi» (Bireley, 2002) trasformassero la Congregazione in un luogo di discussione politica. Questo indica quanto alto fosse il grado di coinvolgimento della Compagnia in 'questioni di ragion di Stato', per usare le parole di alcuni documenti relativi alla VIII congregazione generale, convocata finalmente nel 1645 dopo la morte di Vitelleschi. Come sottolinea ancora Bireley, infatti, nel XVII secolo la distinzione fra corte e governo non era così netta e, pur appartenendo alla prima e non al secondo, il confessore gesuita non poteva essere esente da tali ambiguità. Bisogna inoltre dire che la strategia di Vitelleschi – al di là delle dichiarazioni di principio di totale estraneità – incoraggiò una certa intromissione negli affari politici, specie in quei contesti dove la presenza di eretici

giustificava l'intervento dei confessori gesuiti. Nel 1642, in risposta a Johannes Vervaux, confessore di Massimiliano di Baviera, che sollecitava il permesso a intervenire negli affari di Stato, il generale rispondeva infatti con un discorso che si può così riassumere: quando il giudizio morale o la coscienza lo richiede, il confessore gesuita può interessarsi delle cose di Stato e persino partecipare ai consigli di governo, purché rimanga in silenzio e non si esprima col voto. Diverso il caso in cui un'attiva partecipazione al governo si andava a saldare con posizioni ostili alla corte di Roma. In questo caso il generale mostrava tutto il suo disappunto, come ad esempio nei confronti di Hernando Salazar, confessore del duca di Olivares, attivo membro del partito antiromano alla corte di Madrid. Certo è che le decisioni dei generali sulla liceità per i gesuiti di assumere incarichi ufficiali di governo furono influenzate dal prestigio (e dal potere) dei singoli principi e sovrani.

Particolarmente interessanti sono i casi di Wilhelm Lamormaini e di Adam Contzen, rispettivamente confessori dell'imperatore Ferdinando II e di Massimiliano di Baviera, che rivestirono un ruolo di primo piano nel corso della guerra dei Trent'anni. Più volte essi furono invitati da Vitelleschi ad agire con circospezione per non attirare critiche sulla Compagnia. Oltretutto, il loro operato venne messo in discussione anche all'interno dello stesso ordine. I due confessori ebbero momenti di forte disaccordo fra loro allorché, in merito alle concessioni da fare ai protestanti e alla circolazione di uno scritto di Contzen violentemente antiasburgico, Lamormaini chiese al generale di espellerlo dalla Compagnia. Vitelleschi non recepì tale richiesta, ma l'episodio mostra come non solo gli interessi dei rispettivi sovrani, ma anche una differente valutazione della situazione politica potesse spingere due padri dello stesso ordine a entrare aspramente in conflitto. È interessante ricordare anche che quando nel 1630 i principi elettori tedeschi si riunirono a Ratisbona insieme con l'imperatore e i diplomatici di Spagna e Francia, al loro seguito arrivarono circa una trentina di gesuiti, ospitati presso il locale collegio, i quali organizzarono una serie di incontri dalle caratteristiche molto simili a quelle di una sorta di «trattativa parallela».

È evidente, d'altro canto, che non fu solo l'operato svolto da due figure di alto profilo quali Lamormaini e Contzen a provocare un dibattito all'interno della Compagnia sull'opportunità che i confessori risiedessero a corte e si ingerissero negli affari di Stato. Jean Suffren ad esempio, pur essendo egli stesso confessore di Luigi XIII dal 1626 al 1631, rimproverava quei gesuiti che, per occuparsi di politica, avevano abbandonato i ministeri legati alla loro più intima vocazione, quali la predicazione o l'insegnamento. Pochi anni più tardi (1638), il

suo successore Nicolas Caussin in una lettera al cardinale di Richelieu rivendicava invece il diritto del confessore di intervenire senza remore negli affari di Stato, poiché non ci sono cose «che obbligano più strettamente i principi di quelle di cui devono rendere conto di fronte al trono del Dio vivente».

IV. Luci e ombre

1. Le congregazioni mariane: uno strumento di controllo della società

Le congregazioni mariane fondate a partire dalla seconda metà del Cinquecento costituiscono uno degli strumenti chiave del disciplinamento cattolico successivo al concilio di Trento. Il modello confraternale esisteva sin dall'epoca medievale, ma l'attività era concentrata più che altro all'interno delle comunità professionali. Al loro arrivo a Roma, i gesuiti erano stati coinvolti individualmente nelle attività di alcune confraternite, ma Ignazio si era mostrato restio a una più attiva partecipazione della Compagnia in questo campo, poiché temeva che la fondazione di congregazioni avrebbe fortemente limitato la mobilità dell'ordine. Nonostante i dubbi del generale, i gesuiti fondarono comunque alcune confraternite in Europa e nelle missioni orientali con il compito prevalente di svolgere opere di misericordia. La spinta maggiore alla fondazione delle congregazioni tuttavia provenne soprattutto dall'impegno della Compagnia nella sfera educativa. Le congregazioni mariane nacquero infatti come istituzioni interne ai collegi, mentre solo in seguito alla partecipazione degli studenti si aggiunse quella delle altre componenti della società.

La prima congregazione venne fondata da Jean Leunis presso il Collegio Romano nel 1563 con il nome di Sodalizio di Nostra Signora. Le sue regole stabilivano il coinvolgimento degli studenti più giovani del collegio e formalizzavano una nuova prassi devozionale: la messa veniva amministrata tutti i giorni, la confessione diventava una pratica settimanale, la comunione era mensile. Mezz'ora al giorno era dedicata alla meditazione mentre per ciò che concerneva la gestione era prevista la funzione di un prefetto (spesso un laico) che doveva vigilare in special modo sul comportamento degli altri sodali. Si aderiva così a un modello, sposato con convinzione dai gesuiti, che vedeva nella partecipazione frequente ai sacramenti le basi dell'istruzione religiosa. Louis Châtellier, probabilmente il più autorevole studioso dell'universo delle congregazioni gesuitiche, ha visto nelle confraternite del Rosario dei Paesi Bassi, così come nell'oratorio del Divino Amore diretto a Roma da san Filippo Neri, degli illustri precedenti che fornirono ai gesuiti un utile esempio. Quel che è certo è che la Compagnia fece diventare le congregazioni un perno centrale del suo apostolato. Lungi dal volere uscire dal mondo, i gesuiti erano infatti interessati a cambiarlo dall'interno e i sodalizi vennero rapidamente individuati come uno degli strumenti più utili a

questo scopo. Il modello di pietà laica da essi proposto era diverso da quello di altre confraternite e proponeva un controllo pervasivo della società da attuarsi grazie alla creazione di un'*élite* cattolica (in primo luogo nobili e ceto dirigente), che si doveva riconoscere nell'espressione di una religiosità vissuta intensamente e nella fedeltà alla Vergine, in vista di quegli obiettivi di formazione del consenso e costruzione di una rete capillare di simpatizzanti e affiliati cui miravano i gesuiti (Greco). Se all'inizio del Seicento questo processo era ancora agli esordi, intorno alla metà del secolo cominciarono a cogliersene con evidenza i frutti, e il legame tra le congregazioni e la società divenne più stretto. In area tedesca, ad esempio, il fenomeno assunse una notevole imponenza dopo la fine della guerra dei Trent'anni (1648), con la ripresa del partito cattolico e la presa di coscienza dello scampato pericolo di una protestantizzazione di tutti quei territori.

Da un punto di vista istituzionale, nel 1584 la bolla di Gregorio XIII *Omnipotentis Dei* stabilì la primazia delle congregazioni mariane su tutte le altre confraternite. Allora, oltre a quella romana, erano già state fondate in tutta Europa una cinquantina di congregazioni (a Madrid, Barcellona, Napoli, Genova, Praga, Lisbona, Colonia). Tre anni dopo Claudio Acquaviva, con le *Regole comuni*, rafforzò il ruolo dei gesuiti e il senso di appartenenza all'interno dei sodalizi, stabilendo inoltre che il prefetto dovesse essere sempre subordinato al direttore spirituale gesuita. Se fino ad allora erano state rivolte molte critiche alla Compagnia in merito all'eccessiva equiparazione tra laici ed ecclesiastici, con queste istruzioni Acquaviva mostrava di recepire i segnali che arrivavano non solo dall'esterno ma dalle stesse fila dei gesuiti, favorevoli a una maggiore gerarchizzazione dei sodalizi.

In quello stesso periodo vennero pubblicati numerosi manuali, allo scopo di uniformare il più possibile il modello di comportamento degli affiliati alle congregazioni. Si è detto dell'ampio spazio dedicato alla preghiera e ai sacramenti, ma forse la caratteristica saliente della pratica devozionale congregazionista fu l'attenzione rivolta all'introspezione; testo di riferimento erano ovviamente gli *Esercizi spirituali* di Ignazio, ma anche l'imitazione dei santi era parte integrante di questo percorso religioso. Nell'autoconfessione, come suggeriva nel suo *Libellus sodalitatis* (1576) il fondatore della congregazione di Colonia François Coster, si doveva seguire il metodo delle cinque piaghe di Cristo: ringraziare Dio dei benefici, pregarlo di indurre all'avversione per i propri peccati, passare al setaccio tutti gli atti compiuti, chiedere perdono, manifestare la ferma risoluzione di correggersi. Importante era infatti lo sforzo di dominare la fantasia e la sensibilità dei devoti, legando a ogni atto pio un'immagine chiara e definita. Nel complesso, era tutta la vita del devoto a richiedere un

forte disciplinamento: non solo il controllo del corpo, ma anche la nuova nozione del tempo, tipica dell'età post-tridentina, risulta evidente dall'articolazione della giornata all'interno della congregazione mariana. Per riprendere una considerazione più generale di Adriano Prosperi, che ben si attaglia al mondo delle sodalità, «ognuno dei moltissimi atti della vita quotidiana viene ricondotto – per via di meditazioni, preghiere, interpretazioni allegoriche – dalla vita terrena alla vita celeste, dalle pratiche mondane ai valori oltremondani». Così come la messa diventa un rito scandito da una cerimonialità ben precisa, anche le processioni (come già si è notato a proposito della strategia missionaria) assumono, specie verso la fine del XVII secolo, un ruolo di rilievo nella vita devota, mostrando la propensione dei gesuiti per una religiosità basata sui «sensi». Fu allora che si accentuarono le tonalità teatrali di questi riti, al fine di suscitare ammirazione e pentimento non solo nei partecipanti ma anche negli spettatori (Niccoli).

Si è detto che ai primi del Seicento è databile la svolta relativa all'associazione di nuove categorie all'interno dei sodalizi. A Napoli, una delle prime città italiane ad ospitare una congregazione mariana, questa apertura verso la società si riscontra già intorno al 1590, quando accanto alla confraternita vera e propria venne creato, sempre dai gesuiti, il Monte della Misericordia, associazione caritativa che rivela la capacità della congregazione di agire «fuori del dominio propriamente spirituale che è loro ufficialmente riconosciuto» (Châtellier, 1988). In quella stessa città la congregazione, lungi dall'essere un luogo di riunione dei soli studenti, si apre ad accogliere nobili, giudici e avvocati, mercanti, valletti e artigiani. Ad Anversa, alle divisioni di tipo strettamente professionale se ne aggiungono altre: i borghesi, ad esempio, vengono divisi fra le due congregazioni dei celibi e dei coniugati. Spesso la divisione per quartiere marca anche geograficamente le divisioni professionali, e si nota lo sforzo d'adattamento dei gesuiti alla struttura urbana, finalizzato a ottenere un più capillare controllo del territorio, se non una vera e propria conversione dell'intera città. In area tedesca sono caratteristiche le figure del *Zunftmeister* (capo quartiere) e quella del *Rottmeister* (ufficiale subalterno), anche se occorre dire che i «fenomeni di gerarchizzazione all'interno delle confraternite» (Greco) non sono appannaggio esclusivo dei sodalizi gesuitici, ma caratterizzano un po' tutto il mondo confraternale secentesco. D'altronde, lungi dal rimanere un fenomeno cittadino, le congregazioni si moltiplicano anche nel contesto rurale, mostrandosi anzi particolarmente attive laddove esiste un vuoto di potere o esso si regge su strutture più deboli.

Quel che sembra evidente è che questa divisione sociale porta con

se anche una differenziazione delle regole di vita all'interno delle confraternite: se infatti alcuni principi di fondo rimangono invariati per tutti, si crea una diversificazione dei modelli di comportamento al punto che non si può parlare di un modello unico, ma di tanti modelli parziali. Per fornire qualche dato di riferimento, nella provincia della Champagne nel 1630 gli affiliati alle congregazioni mariane erano 3541, di cui il 48,03% borghesi e artigiani; mentre nel 1665 su 4624 membri la loro percentuale era aumentata al 64,55%, per raggiungere infine il 75,79% (su un totale di 9832 persone) nel 1755. Questi dati suggeriscono nel lungo periodo il mutamento della composizione sociale dei sodalizi a favore dei ceti medi, e sfatano il luogo comune che nel Settecento il numero dei sodali subisse una brusca flessione. Se questo è vero per alcuni contesti (si pensi ad Anversa, dove dai più di 3000 membri del pieno XVII secolo si passa a sole 442 persone nel Settecento) non lo è invece per altri. Le congregazioni furono inoltre un significativo strumento di promozione sociale, e a tal fine esse vennero utilizzate non solo dai ceti meno abbienti ma anche dalle stesse *élites* nobiliari. A questo proposito è emblematico il caso di Monaco di Baviera dove, nella congregazione dell'Annunciazione, gli artigiani e i commercianti erano ancora inesistenti nel 1673, mentre un secolo dopo costituivano più del 10% dei membri; la congregazione Major invece, di chiara impronta nobiliare, mostra uno stretto legame con la casata dell'elettore, così che se nel 1673 il 41,52% dei suoi adepti svolge funzioni legate all'amministrazione e alla corte, nel 1727 la percentuale cresce sino a toccare il 52,48%. Si tratta, dunque, di un universo composito in cui l'elemento di crisi sarà dovuto soprattutto al distacco delle *élites* dalle pratiche devozionali nel corso del Settecento. Il che lascia aperto un problema forse finora sottovalutato, cioè quello dell'adesione solo formale alla congregazione. A tale proposito occorre dire che all'interno di queste stesse istituzioni si scontrarono due diverse concezioni dello spirito sodale: la prima, convinta della necessità del rafforzamento di un piccolo gruppo compatto che desse la spinta al resto dei membri; la seconda, propensa a credere che il dinamismo spirituale circolasse con più profitto se alla portata di tutti. La prima ipotesi si concretizzò con la fondazione delle congregazioni segrete per i sacerdoti, ideate da padre Francesco Pavone a Napoli nel 1611 nell'intento di ovviare alla scarsa preparazione del clero. Egli intravide infatti nella creazione di una congregazione più ristretta il mezzo per fornire ai sacerdoti i rudimenti teologici basilari. Presto le *segrete* assunsero contorni più definiti e si specializzarono nell'alta formazione teologica, tenendo però sempre ben presente la necessaria unione fra azione e riflessione. L'idea che le sosteneva puntava sul fatto che gli ecclesiastici che ne facevano parte sviluppassero un'identità ben riconoscibile, incentrata

sull'essere stati formati dai gesuiti. Testo di riferimento per le associazioni segrete fu la *Pratique de devotion et des vertus chrestiennes suivant les regles de la Congrégation de Nostre-Dame* (1654) che ne giustificava la nascita al fine di mantenere lo spirito originario della congregazione. Sodalizi di questo tipo sorsero ad esempio a La Flèche intorno al 1630 e a Tolosa nel 1670, ma nel complesso essi furono visti con sospetto a causa della misteriosa segretezza che le caratterizzava. L'ipotesi di Châtellier è che il segreto fosse tanto più necessario laddove, come in Francia, minore era la disponibilità e più forte il sospetto verso i gesuiti e verso il pontefice romano, mentre lo era meno in altre zone come la Baviera, più obbedienti nei confronti della Chiesa di Roma. Il fine delle congregazioni segrete era quello di formare un clero fortemente legato allo spirito gesuita, e tale modello venne ripreso in pieno Settecento anche da Alfonso de Liguori. È indubbio, comunque, che le congregazioni mariane e soprattutto le *segrete* venissero guardate dall'esterno come un efficace strumento di controllo della società da parte dei gesuiti; ne è una spia ulteriore il fatto che nell'edizione italiana dei *Monita secreta* venisse aggiunto *ex novo* un capitolo su «quali sodalità si debbano istituire e come reggerle», utili «al politico governo della società».

Le congregazioni mariane furono dunque un fenomeno complesso che cercò di coniugare la necessità di propagazione della fede e di difesa della Chiesa con il desiderio di rappresentare (e non solo di controllare) al suo interno tutti i gruppi sociali, fornendo loro mentalità e abitudini in grado di costruire una nuova Europa cattolica e devota. D'altro canto, a riprova della difficoltà di instillare i nuovi valori del cattolicesimo, i critici della Compagnia non mancarono di vedere nelle congregazioni di artigiani uno dei mezzi di associazione utilizzati dal popolo per fomentare le insurrezioni secentesche. In fondo anche questo è un segnale del successo delle congregazioni, poiché «la struttura stessa dell'istituzione, le responsabilità affidate ai membri laici, [...] le preoccupazioni caritatevoli manifestate sin dalle origini, hanno favorito la preparazione dei *sodales* [...] all'azione sociale e anche politica» (Châtellier, 1988) e hanno costituito un modello per l'associazionismo cattolico almeno fino all'inizio del XX secolo.

2. Una nuova teologia morale

Sotto il generalato di Goswin Nickel (1652-1664) l'accusa di lassismo morale diretta contro i gesuiti trovò la sua tribuna più celebre nelle *Lettres provinciales* di Blaise Pascal, pubblicate integralmente per la prima volta nel 1657. La polemica di Pascal – come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo – era legata alla difesa dei giansenisti di Port-Royal, ma metteva a fuoco uno dei temi più cari ai detrattori della

Compagnia: quello di aver elaborato una teologia morale lassista, di facile osservanza per i loro devoti. Nelle accuse di Pascal c'era del vero: lo stesso generale aveva più volte diffidato i membri dell'ordine dal pubblicare libri con tale orientamento, lamentando come sempre più spesso comparissero all'Indice opere di gesuiti. La cura rivolta dai gesuiti all'esercizio della confessione aveva effettivamente posto all'ordine del giorno il problema del discernimento dei peccati negli infiniti spazi della coscienza individuale tra norme generali e casi specifici, che consentivano distinzioni tanto capziose da eludere la sostanza stessa dei principi morali: non a caso avevano istituito nei loro collegi le cattedre di casi di coscienza.

Si è già accennato alle origini medievali della casuistica, ma la dottrina propriamente detta del probabilismo venne enunciata dal domenicano Bartolomeo de Medina nel 1583 nel commento alla *Summa theologiæ* di san Tommaso e in una specifica *Istruzione per uso dei confessori*; la teoria di Medina enunciava il principio secondo cui «se un'opinione è probabile, è permesso seguirla anche quando è più probabile l'opinione opposta». Fra i primi gesuiti a seguire la strada di Medina vi fu Gabriel Vázquez (1549ca.-1604), il quale sostenne l'esistenza di una sorta di dualità nel soggetto morale: pur se fedele al proprio giudizio, al quale attribuiva più possibilità di verità, egli avrebbe potuto agire secondo un'altra opinione che aveva il merito di godere per altri teologi di una seria probabilità. Un altro famoso teologo gesuita, Francisco Suárez (1548-1617), nel *De gratia* (pubblicato postumo tra il 1619 e il 1621) rimarcò l'importanza della libertà di fronte all'insufficiente promulgazione della legge in una prospettiva che attribuiva un peso decisivo al concetto di volontà. Nella sostanza fino al 1656 il probabilismo fu una dottrina seguita da molti teologi: non solo i gesuiti Gregorio di Valenza (1551-1603) e Giovanni da Lugo (poi cardinale), ma anche i domenicani Martin Becanus e Gian Ildefonso Battista, per citare solo alcuni dei più noti. Ciò che indubbiamente costituì una novità fu lo slittamento di una dottrina di teologia morale su un piano eminentemente pratico, legato all'esercizio della confessione, apparentemente limitato a una raccolta di opinioni, classificate secondo la loro probabilità, ma mirante in effetti nella sua complessità alla «costruzione di un sistema normativo della coscienza» (Prodi) in una dialettica costante tra norma positiva e norma morale. Paolo Prodi individua nelle *Institutiones morales* (1600) del gesuita Juan Azor una pietra miliare nella nascita della morale come disciplina autonoma e «il primo tentativo di superamento di una visione parcellizzata dei casi di coscienza in un'elaborazione sistematica». L'errore – sempre secondo Prodi – sta nel «considerare la casuistica solo una scienza per confessori e penitenti anziché il tentativo di costruire un sistema complessivo di norme».

Un simile slittamento di prospettiva era difficile da comprendere per gli stessi contemporanei, e sin dall'inizio non mancò di suscitare critiche sferzanti all'interno della stessa Compagnia. Nella *Summa theologiæ moralis* (1591) Enrique Henriquez, professore del collegio di Salamanca, scriveva:

Essi credono di non poter fare nulla di meglio, una volta che hanno citato il sostenitore di un'opinione o riportato una ragione probabile, di presentare l'una e l'altra sentenza come probabile e sicura nella pratica; con questo pensiero essi comandano all'avvocato, al giudice o al confessore di dormire tranquilli tra due guanciali.

Da quel momento si assistette in effetti alla moltiplicazione delle cosiddette *resolutiones casuum*, in cui si mescolavano, talvolta ambigualmente, diritto e morale. In questo campo si distinse in Italia il teatino siciliano Antonino Diana (1585-1663) con le sue *Resolutiones morales* (1629), composte da circa ventimila casi di coscienza. I teologi più strapazzati da Pascal furono invece il cistercense Juan Caramuel (1606-1682) e il gesuita Antonio Escobar y Mendoza (1589-1669).

È evidente che probabilismo, casuismo, lassismo sono termini non del tutto sovrapponibili tra loro, ma è altrettanto chiaro che il brodo di coltura entro cui essi si definirono era sostanzialmente lo stesso, al di là dell'ovvio uso che ne fecero i nemici della Compagnia di Gesù. Occorre dire che alla fine del Seicento il probabilismo venne considerato potenzialmente pericoloso anche all'interno della Chiesa cattolica. Nel 1676 Innocenzo XI condannò sessantacinque proposizioni favorevoli al lassismo e undici anni dopo favorì l'elezione al generalato della Compagnia di Tirso González (1687-1705), anch'egli professore di teologia presso il collegio di Salamanca, il quale si era espresso contro il probabilismo come fonte di lassismo morale e aveva sposato la teoria del probabiorismo secondo la quale «quando è dubbio se un'azione cade sotto la legge, si può seguire l'opinione che favorisce la libertà soltanto quando essa è più probabile dell'opinione che sta per la legge» (Bangert). Alcuni anni prima González aveva tentato di pubblicare un libro contro il probabilismo, ma i censori della Compagnia decisero che non dovesse essere dato alle stampe; si possono dunque immaginare i malumori interni all'ordine suscitati dall'elezione di González al generalato. Ancora in tempi recenti la storiografia gesuita (Bangert) ha giudicato negativamente la decisione di Innocenzo XI di appoggiare l'elezione di González, sottolineando come la Compagnia venisse scossa da tensioni e problemi per tutto il periodo del suo generalato. Nel 1691 lo stesso González prese la penna per riassumere l'opera già censuratagli negli anni Settanta in un *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium*, pubblicato anonimo, in cui il probabilismo era considerato occasione di molti peccati e i teologi che lo difendevano – tra cui moltissimi gesuiti – erano trattati quasi alla stregua di eretici.

La pubblicazione del libro divenne occasione di discussione all'interno della curia romana e nel 1694 il generale trovò un *escamotage* ripubblicando parti del libro del 1671 senza i punti censurati del *Tractatus*. Quest'ennesimo volume, dal titolo *Fundamentum theologiae moralis* – «opera sconcertante, priva di chiarezza e precisione» (Bangert) – non ebbe il successo sperato, ma i problemi non si esaurirono e finirono con il coinvolgere anche il potere politico. Gonzáles trasformò infatti la controversia in un affare internazionale paventando un complotto dei cardinali francesi contro di lui, al punto di suscitare l'intervento a suo favore del re di Spagna. Egli tentò inoltre, senza successo, di convincere Clemente XI a dichiarare quale fosse la giusta via tra rigorismo e lassismo.

Di fatto, comunque, il probabilismo rimase ancora a lungo la dottrina morale favorita dai teologi della Compagnia e non a caso i giansenisti ne fecero una delle loro armi preferite contro i gesuiti. Quanto al giudizio della storiografia, merita segnalare quanto scrive a tale proposito Giuseppe Giarrizzo che, nel criticare la posizione «moralistica» di Massimo Petrocchi volta a distinguere tra probabilismo e lassismo nella teologia morale dei gesuiti, ha sostenuto che «la storica necessità e la vera grandezza del 'compromesso gesuitico' sta [...] nell'adesione realistica ai presupposti politico-morali della nuova borghesia colta». Giarrizzo valuta positivamente l'attenzione dei teologi gesuiti anche agli «aspetti aridamente e minutamente tecnici» della vita economica del tempo e il loro sforzo «per ricostruire tutta intera la personalità del commerciante e banchiere cinque-secentesco adattando sulle sue esigenze le prescrizioni della morale cattolica, e non costringendo lui a piegarsi e costringersi nella rigida cappa dell'etica religiosa tradizionale». È indubbio che da un punto di vista sociale la ricaduta del probabilismo fu significativa: il messaggio di una teologia mite venne accolto con favore da un popolo cristiano più disponibile che in passato ad allontanarsi dalla fede cristiana. Gli accomodamenti e i compromessi imputati al probabilismo convissero d'altro canto con il tipo di religiosità proposto dalle congregazioni che, come si è detto, era lungi dall'essere lassista e prevedeva anzi una pratica religiosa intensa e tutt'altro che esteriore. Erano, in realtà, due facce di una stessa medaglia, dal momento che entrambe mostravano l'impegno e la capacità della Compagnia di intercettare i sentimenti di un mondo in profonda trasformazione; soprattutto, erano funzionali a interpretare le esigenze di una società assai più parcellizzata che in passato, in cui ogni categoria aveva comportamenti differenti ed esigeva di essere diversamente indirizzata anche sul piano normativo: si pensi agli innumerevoli trattati sui casi che prendevano in esame gli aspetti più minuziosi della vita del singolo e della famiglia. In quella che è stata

definita «una contesa per il potere sulle coscienze» (Prodi) i gesuiti svolsero indubbiamente un ruolo di primo piano.

3. La polemica con il giansenismo

Lo scontro fra gesuiti e giansenisti nacque all'interno dello stesso contesto e si protrasse per oltre un secolo, impegnando la Compagnia di Gesù in una battaglia decisiva ai fini della sua sopravvivenza, che si spostò ben presto dal piano strettamente teologico a quello politico. Sin dalla comparsa dell'*Augustinus* (1640) di Cornelis Jansen (1585-1638), i gesuiti avevano mosso le loro critiche nei confronti di un cattolicesimo fortemente rigorista che, riprendendo il pensiero di sant'Agostino, insisteva sulla corruzione del peccato originale e sulla necessità della grazia divina lasciando poco spazio al libero arbitrio. Si trattava di una posizione diametralmente opposta a quella espressa nella controversia *De auxiliis* da Molina e da Lessius, nella quale i gesuiti rintracciavano ampie zone di contatto con le posizioni ereticali. Su sollecitazione della Compagnia, nel 1653 papa Innocenzo X emanò quindi la bolla *Cum occasione* per condannare cinque proposizioni ereticali contenute nell'*Augustinus*. Fu il primo degli atti pontifici che, a più riprese, ribadirono la condanna delle posizioni di Giansenio fino alla famosa bolla *Unigenitus* del 1713. Lo scontro tra gesuiti e giansenisti, come vennero chiamati i seguaci del vescovo di Ypres, divenne subito molto aspro anche perché questi ultimi rimproveravano ai padri della Compagnia di essere gli ispiratori di una rilassatezza morale, espressione conseguente della teologia del probabilismo, in cui occorreva individuare le cause principali della crisi della religione cattolica.

Il movimento giansenista ebbe particolare risonanza in Francia e si organizzò intorno al monastero di Port Royal, diretto dalla madre badessa Angelique Arnauld, già promotrice di una riforma in senso rigorista di quell'istituto e avvicinatasi al giansenismo attraverso la figura dell'abate di Saint Cyran. Figura di primo piano di questa fase del giansenismo francese fu proprio Antoine Arnauld, fratello della badessa e autore di un altro caposaldo della letteratura giansenista, *La fréquente communion* (1643), nel quale stigmatizzava una simile pratica invalsa tra i gesuiti e resa possibile dalla facilità con cui i direttori spirituali e i confessori della Compagnia rimettevano i peccati ai propri penitenti. Per i giansenisti la comunione era invece qualcosa cui si doveva giungere alla fine di un lungo percorso di contrizione e di totale rinnovamento, e non come all'esito di un momentaneo pentimento all'interno di una vita tutta mondana. Arnauld fu autore anche di un altro volume, la *Théologie morale des jésuites* (1643), ma l'opera che segnò l'immaginario dei contemporanei e dei posteri furono le *Lettres provinciales* (questo il titolo volgarizzato) di Blaise

Pascal. Egli era vicino al gruppo dei *solitari*, ‘i signori di Port-Royal’: «Uomini di scienza virtuosi ma testardi [...], illustri e pericolosi» (Voltaire) che, pur essendo personaggi di spicco nel mondo politico, avevano scelto di ritirarsi dalla vita attiva propugnando un ideale ascetico. Tra il gennaio 1656 e il marzo 1657, nel momento cioè di massimo scontro con l'autorità ecclesiastica, quando alle religiose del monastero venne ingiunto di sottoscrivere un formulario che riconosceva l'eresia contenuta nelle cinque proposizioni dell'*Augustinus*, Pascal compose le diciotto *Provinciali*. Scritte per difendere il giansenismo dall'accusa di eresia, esse erano giocate tutte in chiave di accusa contro la Compagnia di Gesù e il casuismo da essa professato, ultima tappa di quel probabilismo in teologia morale che già da tempo aveva attirato contro i gesuiti le critiche più virulente. Le *Provinciali* divennero così uno dei testi sacri dell'antigesuitismo, una sorta di *summa*, a tratti ferocemente ironica, di tutte le perfide arti utilizzate dai gesuiti per circuire sul piano morale e religioso i propri penitenti.

Nel 1709 il monastero di Port-Royal venne comunque distrutto su ordine di Luigi XIV, convinto che si trattasse di un luogo pericoloso e di un focolaio di sedizione, dal momento che i *solitari* pensavano che nell'esercizio del potere politico albergassero tutti i mali. In realtà, facendo leva sulla coscienza individuale dell'uomo, i giansenisti si svincolavano al tempo stesso dall'autorità politica e dall'autorità della Sede apostolica, mettendo in dubbio quel principio di autorità che costituiva invece una parte importante dell'identità della Compagnia di Gesù. In questo aspro scontro

il tentativo dei gesuiti di creare un nuovo ordine giuridico-morale integrato sotto il magistero della Chiesa fallisce e la norma morale si distacca definitivamente dalla sfera giuridica: i gesuiti, che nel Cinquecento si erano sviluppati avendo come principale interlocutore lo Stato moderno, si trovano in conflitto un secolo dopo con l'assolutismo [...] e sono sconfitti [...] sul piano giuridico-politico molto prima della loro soppressione (Prodi).

Per tutto questo lungo periodo il dibattito venne alimentato dalle colonne di due giornali, rispettivamente dei gesuiti e dei giansenisti: i «*Mémoires de Trevoux*» e le «*Nouvelles Ecclésiastiques*», che utilizzarono in molti casi lo stesso armamentario strategico in un gioco di rimandi che analizzeremo più compiutamente nell'ultimo capitolo. Per i gesuiti, inoltre, l'apertura delle cosiddette *Petites écoles*, fondate da Saint Cyran presso Port Royal, aveva rappresentato un ulteriore elemento di preoccupazione. Per quanto assai elitario nel ricevere gli allievi, questo esperimento metteva infatti pericolosamente in dubbio il «monopolio» educativo della Compagnia di Gesù in Francia, sollecitandola ad attivare tutti i canali a sua disposizione per ottenerne la chiusura, che avvenne nel 1661.

Senza addentrarci in sottigliezze dottrinali e teologiche, è

importante ricordare che lo scontro tra gesuiti e giansenisti divenne il perno dei dibattiti sei-settecenteschi all'interno della Chiesa cattolica, e che la pur netta condanna del giansenismo da parte di Roma non estinse la contesa tra queste due differenti correnti del cattolicesimo, destinata anzi a rinvigorirsi nella seconda metà del Settecento con una seconda ondata di giansenisti in Francia (e in Italia) che insieme con i Parlamenti e gli illuministi cooperarono alla messa al bando della Compagnia. Quella che viene chiamata la seconda fase del giansenismo si legò più strettamente con la vita politica francese della seconda metà del Settecento. Vale qui la pena sottolineare che, come ha sostenuto Catherine Maire, in questo periodo le questioni dottrinali vennero resuscitate in maniera un po' pretestuosa e l'antigesuitismo divenne il collante per un gruppo di potere che non riuscì a mettere a punto un forte progetto alternativo di direzione dello Stato.

In Italia, la corrente giansenista riprese le polemiche relative al dibattito sulla grazia e sul piano morale propose un maggiore rigorismo etico contro la casistica gesuita, promuovendo fra l'altro nel 1684 la traduzione in italiano delle *Provinciali* da parte di Cosimo Brunetti. In Toscana il vescovo di Pistoia Scipione de' Ricci promosse nel 1786 l'apertura di un sinodo dichiaratamente filogiansenista. Quanto alla curia romana, alcuni cardinali come Andrea Corsini e Mario Compagnoni Marefoschi si schierarono, più o meno ufficialmente, su queste posizioni. Una delle questioni più spinose del dibattito fu quella relativa alle devozioni, quando il partito filogiansenista si schierò in particolar modo contro la più classica delle devozioni promosse dalla Compagnia, quella al Sacro Cuore di Gesù, contro cui nel 1780 il benedettino Giuseppe Maria Pujati compose le sue *Riflessioni sopra l'origine, la natura e il fine della devozione al Sacro Cuore di Gesù*.

Un altro terreno di vivace polemica fu la ricezione in Italia dei catechismi filogiansenisti, in particolare l'*Esposizione della dottrina cristiana* del Mesenguy, contro cui si schierò l'ex gesuita Francisco Gustá nel volume *Sui catechismi moderni* (1788), vale a dire quelli che intendevano contrastare «le ottimistiche posizioni 'pelagiane' e gesuitiche» e volevano invece promuovere

a livello ecclesiologico quella definizione di Chiesa spirituale e comunitaria che si differenziasse dalla concezione di una Chiesa giuridico-gerarchica d'impronta bellarminiana e papale. Al fondo della catechesi giansenista v'era però, a ben guardare, al di là della pur essenziale esigenza di una diversa formazione religiosa, lo sforzo coerente di sottrarre i fedeli laici alla loro passività e di renderli membri attivi di una Chiesa rinnovata (Rosa, 1994).

V. Nuovi conflitti nella crisi della coscienza europea

1. Molinos e il misticismo

Lo scontro – perché è di un vero e proprio scontro a livello teologico e spirituale che si deve parlare – fra la Compagnia di Gesù e il misticismo, nella forma quietistica che si sviluppò nella seconda metà del Seicento e ricevette una sua formalizzazione nella ‘funesta dottrina’ di Miguel de Molinos (*Guida spirituale*, 1675), fu solo l’ultima tappa di un problema che turbò la Compagnia di Gesù per tutto il corso del Seicento: il controverso rapporto con la mistica. Come ha scritto acutamente Michel de Certeau, fu infatti proprio intorno a questo tema che si produsse uno «scacco del riformismo post-tridentino», nel «divorzio [cioè] fra i processi della conoscenza o dell’azione e un ‘amore puro’ di ogni sapere e interesse». Non è dunque possibile introdurre il dibattito che si scatenò tra gli anni Settanta e Ottanta del Seicento senza tenere presenti alcune tappe che segnarono la Compagnia di Gesù in merito a questo tema.

È necessario fare un passo indietro e ritornare al generalato di Claudio Acquaviva, quando le esigenze di normalizzazione si erano fatte molto pressanti ed erano state al tempo stesso contrastate da diverse forze interne all’ordine. Lo sforzo del generale era stato quello di ricondurre entro i limiti dello spirito proprio dell’Istituto le varie anime della Compagnia, con l’intento di circoscrivere entro una griglia ben definita anche lo spazio spirituale. La citata indagine *De detrimentis Societatis* non aveva mancato di registrare forti lamentele riguardo alla perdita di autentico afflato spirituale nell’azione dei gesuiti: si criticava l’eccessivo spazio rivolto al lavoro intellettuale, lamentava un po’ paradossale se espressa da personaggi come il confessore di Enrico IV Pierre Cotton o Louis Richeome, figure profondamente invischiate nella vita intellettuale e politica del loro tempo. Se Cotton in particolare, invitava a una maggiore attenzione al ruolo della preghiera, più in generale il clima era rovente e andava in una direzione opposta a quella che si proponeva il generale. Tra le posizioni per così dire eterodosse, grande scalpore aveva suscitato in Italia quella assunta dal già citato Achille Gagliardi nel suo *Breve compendio di perfezione cristiana*, pubblicato nel 1611 e definitivamente messo all’Indice circa un secolo dopo (1703) nel fuoco della battaglia antiquietista. Gagliardi faceva parte del cosiddetto partito degli *zelatori*, favorevoli a una riforma spirituale della Compagnia in senso contemplativo, e la sua opera, situata a metà tra la mistica cinquecentesca di Battistina Vernazza e gli *Esercizi Spirituali*

di Loyola, va letta appunto nel quadro delle tensioni interne in merito al rapporto tra contemplazione e azione. Punto centrale del suo pensiero era «l'individuazione di un cammino graduale verso il pieno contatto con Dio» che inducesse a combattere il male per poi, seguendo l'esempio di Cristo, spogliarsi del proprio essere e conformarsi passivamente alla volontà di Dio. Per alcuni versi Gagliardi si poneva dunque come precursore del quietismo, ma se ne distaccava su un punto fondamentale poiché riteneva che «una volta trasfigurata in Dio, la volontà umana» diventasse «il motore di un instancabile lavoro apostolico» (Brunelli). Il *Compendio* di Gagliardi suscitò grande consenso in alcuni ambienti, venne tradotto in più lingue e se ne coglie l'eco anche nel pensiero del cosiddetto fondatore della «scuola francese» di spiritualità Pierre Berulle (1575-1624). Esso venne visto però con estremo sospetto dal generale Acquaviva, il quale ispirò al padre Bernardino Rossignoli il *De disciplina christianæ perfectionis* dove, in linea con i principi ignaziani (e con l'intento di limitare la lettura dei classici della mistica fiammingo-renana), si sosteneva la meditazione come propedeutica all'azione apostolica, ma si ribadiva che la sola contemplazione era estranea alla vocazione gesuitica. Oltre a stabilire regole certe all'interno dei noviziati in merito all'educazione spirituale, Acquaviva propose anche una ridefinizione della figura di Ignazio adoperandosi affinché la *Vita Ignatii Loiolæ* del Ribadeneira (1567-1569) venisse lentamente soppiantata da quella di Gian Pietro Maffei (*De vita et moribus Ignatii Loiolæ, qui Societatem Jesu fundavit*, 1585) che ne esaltava gli aspetti istituzionali rispetto a quelli miracolistici.

L'«invasione mistica» (Bremond) secentesca non aveva fatto che acuire i timori interni alla Compagnia, e il nuovo generale Muzio Vitelleschi ingaggiò una vera e propria «caccia alle devozioni straordinarie» (de Certeau, 1987) che popolarono l'orizzonte europeo e prosperarono anche all'interno dell'ordine: «Che lo spirito fugg[isse] fuori dell'Istituto, che il desiderio dell'assoluto si esili[asse] dalle imprese apostoliche della Chiesa post-tridentina, è questo il 'pericolo' che le autorità romane gesuite percepivano benissimo» (de Certeau, 1987). Se il modello principale di riferimento venne fornito da Teresa d'Ávila e da Giovanni della Croce, figure centrali della mistica spagnola, per quanto concerne i gesuiti la Francia fu lo scenario dove più forte si manifestò tale deriva spiritualistica. L'eccessiva importanza data allo sperdimento mistico è caratteristica del citato gruppo dei piccoli santi di Aquitania studiati da Michel de Certeau: le inquietudini che si registrarono da Roma, pure di fronte alle rassicurazioni espresse dai diretti interessati in merito alla loro ortodossia, sono legate al timore che l'abbandono a Dio spingesse i gesuiti coinvolti a trascurare i loro doveri apostolici. Essi stessi

confessarono «l'impossibilità di essere simultaneamente fedeli all'ispirazione interiore e ai lavori oggettivi che sono loro imposti» (de Certeau, 1987). Lo stesso Louis Lallemant (1578-1635), promotore di un'interpretazione eminentemente mistica degli *Esercizi* ignaziani, venne considerato con sospetto all'interno della Compagnia. È indubbio d'altra parte che, accanto a tali orientamenti spiritualistici (veri o presunti), combattuti dalle gerarchie dell'ordine con accanimento, il 'gesuitismo' diede un'impronta notevole alla spiritualità fra il XVI e il XVII secolo. A ciò contribuì tutta una serie di fattori (dalle congregazioni mariane ai direttori di coscienza, dal rilievo dato agli esercizi spirituali alle missioni popolari) che costituivano il cardine dell'apostolato della Compagnia. Non è difficile comprendere quindi come il pericolo quietista, in particolare la forma che esso prese negli scritti di Molinos, venisse individuato con prontezza e combattuto con estremo vigore dai gesuiti.

Miguel de Molinos (1628-1696) era nato in Spagna ed era arrivato a Roma alla fine del 1663 con l'intento di promuovere la causa di beatificazione di Francisco Jerónimo Simo. Già membro della *Escuela de Cristo de Valencia*, era entrato nella sua filiale romana e aveva cominciato la sua carriera di direttore spirituale all'ombra di potenti protettori in curia, visto – sembra – con simpatia dallo stesso Innocenzo XI. Ben presto cominciarono tuttavia a circolare voci sulla sua adesione alle posizioni quietistiche, già da tempo presenti in Italia, e nel 1675, anche per porre fine a queste voci, egli decise di pubblicare un *Breve trattato della comunione quotidiana* e una *Guida spirituale che disvolge l'anima e la conduce per l'interior cammino all'acquisto della perfetta contemplazione e del ricco tesoro della pace interiore*. L'opera sosteneva che la perfezione consistesse nella passività completa dell'anima, in un atto continuo di contemplazione e di amore, e che in tale stato di contemplazione, l'uomo fosse dispensato da qualunque atto, compresa la resistenza alle tentazioni, poiché nello stato di perfetto riposo davanti a Dio l'uomo sarebbe impeccabile (Vismara). La posizione di Molinos, accanto a un richiamo agli *alumbrados* spagnoli, aveva in sé – seppure non immediatamente evidente – un germe insidioso: procedendo sulla strada indicata dallo spagnolo si rischiava infatti di mettere in dubbio lo stesso valore di alcuni sacramenti e una serie di atti di culto strettamente legati alla professione di fede post-tridentina, per non parlare delle indubbie ricadute sulla morale.

Sebbene la *Guida spirituale* venisse accolta con un certo favore in alcuni ambienti romani – si pensi, ad esempio, all'influenza di Molinos sul mondo confraternale romano attraverso i padri della Chiesa Nuova (Fiorani) – i gesuiti non mancarono di rilevare i rischi contenuti nella dottrina molinosista, primo fra tutti la possibilità che attraverso

l'«orazione di quiete» larga parte della pratica devota sfuggisse al controllo e all'uniformazione della vita religiosa. Per obbedienza al pontefice, il generale Giovanni Paolo Oliva (1664-1681) non poté esprimersi apertamente contro il Molinos, e tentò anzi una conciliazione delle posizioni avviando con lui uno scambio epistolare. Alcuni gesuiti non mancarono però di levare la loro voce contraria, a cominciare dal padre Gottardo Bellomo, rettore del collegio modenese sotto Francesco II d'Este, che nel 1678 pubblicò *Il pregio e l'ordine dell'orationi ordinarie e mistiche* in cui, pur evitando di nominare Molinos, attaccava con forza le posizioni quietiste. Accolto con favore dal generale, il quale in una lettera dichiarò di averlo trovato «per tutto ugualmente sodo e profittevole», il volume del Bellomo venne seguito l'anno successivo da una *Scrittura contro li quietisti: che oratione sia quella che chiamano di quiete e come si pratici*, scritta da uno dei più stimati padri della Compagnia, Daniello Bartoli, e ancora nel 1679 dalla presa di posizione di un gesuita altrettanto illustre, Paolo Segneri (*Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*). Il clima romano non era però ancora maturo per fare propria la battaglia antiquietista ingaggiata dai gesuiti, e tanto il volume di Bellomo quanto quello di Segneri vennero messi all'Indice il 26 novembre 1681, il giorno stesso in cui moriva il generale Oliva. A nulla era valso l'aiuto che Segneri aveva invocato presso Cosimo III, né si poté opporre alle decisioni della Congregazione il cardinal Barbarigo, che pure si era mostrato vicino alle posizioni sostenute dai gesuiti. Lo stesso vicario generale de Noyelle (divenuto generale nel 1682) assunse una posizione moderata, temendo che la difesa di Bellomo e Segneri potesse incrementare le voci che tacciavano i gesuiti di disobbedienza.

Pochi anni dopo il clima era però mutato, e sulla base di alcune accuse di immoralità, che sembravano essere una logica conseguenza delle teorie da lui sostenute, Molinos venne incarcerato dall'Inquisizione (1685) e i suoi scritti condannati da Innocenzo XI con la bolla *Cælestis pastor* (1687), nella quale si affermava che con il pretesto dell'orazione di quiete lo spagnolo aveva insegnato «prava dogmata tum verbo tum scripto» e indotto i fedeli «a vera religione et a christianæ pietatis puritate in maximos errores et turpissima quæque». Nella condanna venne coinvolto anche il vescovo di Jesi, Pier Matteo Petrucci, nel frattempo elevato al rango di cardinale, il quale fu costretto a ritrattare le posizioni quietiste espresse in alcune sue opere, anche se gli fu evitata l'umiliazione della pubblica abiura. In realtà sembra che Innocenzo XI non fosse così sfavorevole al quietismo, ma gli ambienti curiali vollero mandare allo stesso pontefice un segnale contrario alla riforma della curia da lui pensata, e in particolare ai progetti del cardinal Giovan Battista De Luca miranti a ridimensionare il Sant'Uffizio. Di tale decisione si giovò

anche l'opera del Segneri che venne infine autorizzata nel 1692, mentre quella del Bellomo restò all'Indice. La condanna di Molinos fu accompagnata da una lotta a tutto campo contro le posizioni quietiste, che vennero perseguite dall'Inquisizione e dai gesuiti in tutti gli ambienti (specie conventuali) dove negli anni precedenti avevano allignato facilmente. Il caso siciliano mostra ad esempio una forte adesione alle posizioni quietiste nei conventi agostiniani, quasi a voler suggerire che il quietismo fosse l'altra faccia del giansenismo, in virtù della comune sensibilità per la dimensione individuale della pratica religiosa piuttosto che per quella, per così dire, istituzionale promossa dai gesuiti. In generale, si cercò di proporre una spiritualità fondata sulla meditazione discorsiva, cioè su testi scritti sui quali fosse possibile esercitare un controllo, prendendo come modello gli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio.

La lotta alle deviazioni spiritualiste segnò un'altro punto a suo favore dieci anni dopo con la bolla *Cum alias*, che condannava l'*Explication des maximes des saints* di Fénelon (1651-1715). Pur accettando la bolla, alcuni gesuiti avevano però espresso simpatia per Fénelon (ad esempio i redattori dei «Mémoires de Trevoux»), mostrando così, ancora una volta, come all'interno dell'ordine le posizioni in merito al misticismo fossero più sfaccettate di quanto potesse sembrare a prima vista. L'ostilità alla mistica divenne comunque sempre più netta con l'avanzare del XVIII secolo, dal momento che essa, così come il giansenismo, appariva come un «fenomeno di erosione dall'interno del cattolicesimo post-tridentino: l'una e l'altra corrente mostravano potenti virtualità centrifughe» (Vismara). Proprio tali spinte centrifughe vennero combattute dai gesuiti, preoccupati che esse facessero vacillare i postulati stessi su cui si basava l'operato apostolico della Compagnia.

2. I «riti cinesi»

La questione dei *riti cinesi* fu un altro dei temi intorno al quale si scatenò la polemica contro la Compagnia di Gesù. Per quanto concerne la Cina, nel 1701 il panorama missionario era il seguente: 60 gesuiti, 29 francescani, 8 domenicani, 6 agostiniani e 15 laici, appartenenti per lo più alla Società delle missioni estere di Parigi. La Cina rappresentava un vanto per la strategia missionaria della Compagnia: intorno al 1700 si calcola che i cinesi convertiti al cristianesimo fossero tra i duecentomila e i cinquecentomila, e gran parte di questo successo era da accreditare ai padri della Compagnia che, seguendo la politica dell'adattamento teorizzata dal Valignano, avevano saputo conquistarsi notevole prestigio, in special modo nel cosiddetto ceto dei *letterati*, cioè quegli studiosi confuciani più o meno vicini alla corte che si erano accostati con favore alla fede cristiana.

Matteo Ricci (1552-1610) fu il principale promotore di una strategia di conversione dolce, tendente a non sconvolgere e mettere in crisi le abitudini e le tradizioni dei cinesi, a meno che esse non andassero esplicitamente contro il cristianesimo. Così come era accaduto per le altre religioni minoritarie che avevano avuto cittadinanza in Cina (islam ed ebraismo), era infatti evidente che anche la Chiesa di Roma per poter ottenere un qualche credito avrebbe dovuto trovare un accordo con i principi del confucianesimo. A differenza che in Giappone, in Cina i progressi erano stati lenti, ma grazie alla sua preparazione linguistica e ai suoi studi sul confucianesimo, Ricci si era spinto fino a sostenere una sostanziale concordanza tra confucianesimo e cristianesimo, basata sulla convinzione che «quel Confutio, principe de' filosofi della China, messe insieme quattro libri d'alcuni filosofi antichi; ed egli dopo di sua mano fece il quinto. [...] E veramente non pochi precetti contengono della filosofia morale, per servitio della repubblica». Le stesse cerimonie in onore di Confucio «principe de' letterati» erano rivolte infatti «non a divinità, ma ad un uomo lor maestro» (Ricci, 1622). Si comprende facilmente, dunque, come per il sapiente gesuita l'accettazione dei principi del confucianesimo derivasse dal considerare quest'ultimo unicamente «come un sistema di etica sociale e di morale individuale» (Po-chia Hsia).

Certo, all'interno della stessa Compagnia non tutti concordavano con la posizione ricciana, e i detrattori dell'ordine, al tempo della polemica sui riti, enfatizzarono la posizione di Niccolò Longobardo, contrario ad adottare termini tratti da antichi testi cinesi (*Tian*: paradiso, *Shangde*: Dio nell'alto) per indicare il Dio cristiano, e favorevole invece a una traslitterazione delle espressioni latine. Tale differenze all'interno della Compagnia, che pure toccavano questioni che diventeranno centrali nella questione dei riti, non vanno però enfatizzate, e nel complesso si può sostenere che la capacità di comprensione dei gesuiti rispetto alla società cinese si dimostrò senz'altro superiore a quella degli altri ordini religiosi, che peraltro giunsero in Oriente con un certo ritardo sui gesuiti. Non va ugualmente taciuto che nonostante i loro sforzi di adattamento, i padri della Compagnia vennero perseguitati a più riprese da quanti vedevano in loro un pericolo per il tradizionale stile di vita cinese: nel 1616 rimasero nel paese solo quattordici missionari, ma già nel 1621 il gesuita belga Nicolas Trigault, rientrando in Cina dall'Europa, portò la notizia di aver ottenuto da Paolo V il permesso di far dire messa in cinese e di adattarsi ulteriormente ai riti confuciani, il che sembrò facilitare temporaneamente la posizione dei padri.

Intorno agli anni Trenta del Seicento, con l'arrivo dei padri domenicani dalle Filippine, la situazione sul campo mutò

radicalmente. È importante sottolineare come la maggiore componente di quest'ordine fosse di nazionalità spagnola, il che rendeva i nuovi missionari particolarmente attenti al problema dell'ortossia, accentuando la loro tradizionale diffidenza verso i gesuiti che si erano appoggiati al patronato portoghese, contro il cui monopolio la Spagna – così come la Congregazione di Propaganda Fide sul versante romano – combattevano da tempo. Inoltre, la politica condotta dai domenicani di Manila nei confronti dei cinesi da essi convertiti al cristianesimo era stata molto differente da quella messa in atto dalla Compagnia: lungi dal favorire un'integrazione nella comunità cinese dei neofiti, i missionari domenicani avevano infatti optato per un distacco anche fisico dalla comunità di origine, nel timore che essi potessero venire influenzati negativamente dalle cerimonie religiose tradizionali cinesi. Arrivati in Cina e stabilitisi a Fuan, dove già esisteva una missione gesuita diretta dal padre Giulio Aleni, i domenicani avevano perseverato nel loro atteggiamento intransigente, e in particolare il padre Morales e il francescano Caballero avevano puntato la loro attenzione su una delle questioni più rilevanti intorno alla quale si dipanerà la questione dei riti: quella del culto degli antenati, considerato né più né meno come una forma d'idolatria. Lo scontro con i gesuiti, che permettevano ai convertiti di partecipare a tali cerimonie, era iniziato dunque già allora, sostenuto inoltre dall'accusa dei domenicani che i padri fossero più legati alla corte cinese che non a quella di Roma. Si trattava a ben vedere di posizioni difficilmente conciliabili: per i domenicani, infatti, i gesuiti con il loro lassismo mettevano fortemente in crisi l'ortodossia, mentre per i gesuiti i domenicani perseverando nel non voler accettare alcun aspetto della tradizione cinese rischiavano di mettere seriamente in crisi il futuro del cristianesimo in Cina. In quegli anni erano iniziati ad arrivare a Roma i primi testi di denuncia contro la liceità dei riti cinesi, e il Sant'Uffizio aveva aperto una prima inchiesta sfociata nel 1645 nella condanna del culto degli antenati e del confucianesimo. Invano i gesuiti avevano tentato di far comprendere agli altri missionari come il culto degli antenati fosse slegato dalla religione e come alcuni riti cinesi non mancassero affatto di rispetto per la religione cattolica, ciononostante nel 1656 essi riuscirono ad ottenere un provvedimento di Alessandro VII favorevole nei loro confronti. La controversia però, lungi dall'esaurirsi, si fece via via più aspra. I domenicani sconfessarono tra le altre cose l'operato del primo sacerdote cinese, Luo Wenzao (1617-1692) – da loro ordinato a Manila e nominato vescovo *in partibus infidelium* nel 1673 con l'appoggio della Propaganda Fide – che si era mostrato propenso ad accettare la posizione gesuita. A nulla valse l'editto di tolleranza promulgato dall'imperatore Kangxi nel 1692.

Quella che doveva essere una conferma delle speranze per il futuro del cristianesimo in Cina si scontrò con la personalità di Charles Maigrot, il quale non fece che esasperare la situazione. Proveniente dal Seminario delle missioni estere di Parigi, istituzione fondata sotto Luigi XIV con l'appoggio del papato al fine di aggirare i diritti di patronato sulle terre di missione, Maigrot arrivò in Cina come vicario apostolico della provincia di Fuan, nomina accordatagli nel 1687 da papa Innocenzo XI. Le Missioni estere di Parigi erano notoriamente avverse al partito gesuita, anzi, semmai erano più vicine alla corrente giansenista, e lo stesso Maigrot sin dal suo arrivo non mancò di rendere palesi i suoi orientamenti. L'atto ufficiale che segnò il vero e proprio inizio della controversia sui riti fu dovuto proprio al vicario apostolico che, il 26 marzo 1693, promulgò la famosa *Declaratio seu mandatum provisionale illustrissimi ac reverendissimi domini Caroli Maigrot* che, divisa in sette punti, toccava tutti gli aspetti controversi su cui si era appuntato il dibattito fra gesuiti e domenicani (e francescani). Si sottolineava in primo luogo come il solo nome accettato per indicare Dio in cinese fosse quello di *Tien-chu* (Signore del cielo), mentre andavano rigettati i termini *Tien* e *Shangdi*. In secondo luogo si denunciavano come forme di idolatria l'uso delle tavolette di legno in cui fossero presenti i due caratteri *king tien*, segno di un'invocazione al cielo, così come le tavolette in onore dei morti che i cinesi usavano custodire nelle proprie case; ugualmente si tacciavano di superstizione le cerimonie dedicate al culto degli antenati e si metteva in guardia contro le letture poco adatte che nelle scuole potevano arrivare fra le mani dei fanciulli. Il capitolo VI del Mandato era dedicato più in generale al rapporto con la filosofia confuciana e attaccava quello che era il centro del pensiero gesuita di derivazione ricciana, e cioè che il confucianesimo in sé non contenesse insegnamenti in contrasto con la dottrina cristiana. Al fine di sostenere la sua posizione, Maigrot invitò il suo confratello Nicolas Charmot a partire per Roma, e gli fornì una serie di testi redatti dai gesuiti nei quali a suo parere si veniva meno ai precetti contenuti nel suo Mandato; vi unì poi una lettera al pontefice nella quale ribadiva come confucianesimo e ateismo non fossero scindibili e accusava esplicitamente il gesuita Martino Martini (1614-1661) di aver ingannato Alessandro VII in merito al reale significato del culto degli avi al fine di ottenere il permesso per i convertiti di partecipare a tali cerimonie.

Un simile modo di procedere (per usare una formula ignaziana) ci fa intendere come i partiti, lungi dal tentare una conciliazione, non facessero altro che esacerbarsi: a nulla valsero i tentativi dei padri gesuiti di mitigare anche agli occhi dell'imperatore i precetti contenuti nel documento di Maigrot. La seconda inchiesta avviata dal

Sant'Uffizio in seguito all'arrivo a Roma di Charlot (1697) portò infatti a una sostanziale conferma delle posizioni domenicane, e nel 1704 Clemente XI ratificò la condanna dei riti cinesi eccetto per quanto concerneva il capitolo VI del testo di Maigrot. Il documento però non fu immediatamente reso noto in Cina, ma si dovette attendere l'arrivo del legato apostolico Charles de Tournon, il quale, se possibile, acuì la diffidenza dell'imperatore verso i missionari europei. Quel che è certo è che Maigrot e de Tournon si mostrarono assai poco lungimiranti nel comprendere quali funesti risvolti avrebbe avuto una posizione così oltranzista sul futuro del cattolicesimo in Cina. De Tournon si dichiarò convinto del fatto che fossero proprio i gesuiti a condizionare il pensiero dell'imperatore, e si disse fiducioso che una volta che i missionari avessero osservato le nuove regole la cristianizzazione della Cina sarebbe andata avanti senza ulteriori contrasti. Le lettere del viceprovinciale Monteyro mostrano assai bene come i gesuiti invece, pur accettando con sofferenza di sottomettersi alle decisioni della Santa Sede, fossero altrettanto convinti della crisi in cui una simile politica avrebbe coinvolto il mondo dei convertiti, sul quale oltretutto essi non avevano il controllo capillare che ingenuamente il legato attribuiva loro. Non solo infatti l'editto imperiale del 1706 invitò a rimanere in Cina solo quei missionari che avessero sottoscritto un documento nel quale si dichiaravano disponibili ad agire «secondo il metodo di Matteo Ricci», ma una volta promulgata la *Regula* di Tournon (1707) che rendeva pubbliche le decisioni di Clemente XI molti missionari furono invitati a lasciare il paese. Era inoltre evidente ai gesuiti che, anche ammesso che alcuni missionari potessero restare in Cina, il divieto di partecipazione alle cerimonie pubbliche avrebbe rappresentato un ostacolo insormontabile per tutti quei funzionari che si erano convertiti al cattolicesimo o che intendevano farlo nel futuro. I missionari oltretutto cominciarono ad essere visti come estranei alla compagine del paese, fino all'accusa di essere delle spie al soldo dei paesi stranieri.

La costituzione pontificia *Ex illo die* (1715) confermò dunque la posizione espressa dal Sant'Uffizio: quella che per Roma rappresentava una vittoria era invece l'inizio della fine, e a nulla valsero i goffi tentativi del nuovo legato apostolico Carlo Ambrogio Mezzabarba (1720) per arrivare a una conciliazione delle parti. La costituzione *Ex quo singulari* (1742) di Benedetto XIV ratificò definitivamente la posizione della Santa Sede (rivista solo nel 1939), e da quella data il cristianesimo divenne una religione tollerata come le altre ma niente di più. Tranne pochi gesuiti di corte, i missionari continuarono a entrare clandestinamente in Cina, votandosi in più occasioni al martirio. Nel 1744, la strategia missionaria della Compagnia ricevette

un altro duro colpo a opera di Benedetto XIV che, con la *Omnium sollicitudinem*, si pronunciò infatti contro i cosiddetti *riti malabarici* e in particolare contro l'apostolato selettivo adottato dai gesuiti, che avevano accettato di equipararsi ai *pandaran* (asceti della casta *sudra*) le cui regole impedivano loro di avvicinarsi ai *paria*. Un simile atteggiamento venne biasimato dalla Santa Sede, e anche in questo caso ai gesuiti non restò che conformarsi al volere di Roma.

Come si può notare, la controversia sui riti – al di là del significato che rivestì in merito al futuro dei rapporti fra Europa e Cina – faceva parte di una più vasta strategia di attacco contro la Compagnia di Gesù che finì per occupare uno spazio considerevole nei dibattiti politico-religiosi settecenteschi. Come sarebbe poi accaduto per le riduzioni del Paraguay, anche intorno alla controversia sui riti si coagulò un partito antigesuita che la utilizzò talvolta strumentalmente. Si può dire che su tale questione si fecero le prove generali di quel dibattito che si svilupperà in epoca illuministica intorno al ruolo complessivo della Compagnia di Gesù. Non è un caso che una vasta eco di queste problematiche si ebbe soprattutto in Francia e una parte di rilievo venne svolta dai giansenisti: fra gli altri, Michel Villermaules pubblicò degli *Anecdotes sur l'état de la religion dans la Chine* (1733) utilizzando documenti accusatori verso la strategia missionaria gesuitica provenienti in buona parte dagli archivi di Propaganda Fide, segno della presenza a Roma, sin da allora, di un forte partito antigesuita all'interno degli ambienti curiali. La polemica oltretutto era acuita in Francia dalla presenza dei cosiddetti «figuristi», un gruppo di gesuiti francesi (Foucquet, Bouvet, Prémare) che si era spinto molto avanti sulla via della conciliabilità tra cristianesimo e confucianesimo fino a sostenere che «i classici cinesi non dovevano essere visti come testi storici che richiedevano un'interpretazione letterale, ma piuttosto come opere che necessitavano di un'interpretazione figurativa e allegorica al fine di rivelare i simboli di un'allusione profetica al futuro Messia cristiano» (Mungello). Ora, la posizione dei figuristi era senza dubbio estrema, ma non fece che rafforzare la convinzione che i gesuiti agissero in Cina sul filo del rasoio dell'ortodossia. In realtà, se si esaminano i testi redatti dai missionari, si può vedere come, nonostante tutto, i padri fossero rimasti nell'alveo della Chiesa cattolica; il loro intento, infatti, fu soprattutto quello di trovare nella pratica delle soluzioni che potessero accontentare i convertiti consentendo loro di rimanere ugualmente dei cinesi rispettabili (Dunne). Semmai, furono talora i letterati convertiti a forzare l'interpretazione dei padri in una chiave maggiormente compromissoria nei confronti del confucianesimo (Zürcher parla per loro di «protofigurismo»).

3. Le riduzioni del Paraguay

Il giudizio intorno alle riduzioni del Paraguay fu una delle grandi questioni che divisero l'opinione pubblica e suscitarono preoccupazione negli Stati europei della seconda metà del Settecento. Un'esperienza fino a quel momento considerata come uno dei massimi successi dei gesuiti – anche grazie a un'abile opera di propaganda svolta dai resoconti dei missionari – divenne, seppure con giudizi contraddittori, un argomento centrale della polemica illuminista contro la Compagnia. Il bel volume di Girolamo Imbruglia su *L'invenzione del Paraguay* (1983) testimonia della suggestione di quest'immagine: dal giudizio positivo di Montesquieu a quello decisamente contrario di Voltaire.

Realtà e utopia sono i due termini entro cui va indagata l'esperienza delle riduzioni. Se le suggestioni del secondo termine sono numerose e hanno avuto un notevole peso nel giudizio dei contemporanei, conviene però partire dalla realtà per ricostruire la storia delle riduzioni e per comprendere il loro ruolo effettivo tanto all'interno del mondo di valori della Compagnia quanto nel più complesso sistema coloniale. Come ha sottolineato Garavaglia, il cosiddetto *modello gesuita*, se ebbe indubbi aspetti di novità, non è disgiungibile né dalla realtà degli altri villaggi indios «sotto il potere dell'uomo bianco in quella regione», né dal più generale universo coloniale spagnolo entro il quale esso operò. Si è sempre molto insistito sugli aspetti isolazionistici delle riduzioni, ma non si deve dimenticare che i gesuiti agirono da mediatori economici con le istituzioni coloniali spagnole, e che inizialmente erano state le stesse autorità presenti nel vicereame peruviano a incoraggiare i padri a fondare le riduzioni. L'esperienza riduzionistica, inoltre, non fu una creazione *ex nihilo* dei gesuiti, ma l'adattamento di un'esperienza preesistente: il concentrare gli indigeni nei villaggi era stato un fatto direttamente conseguente all'istituzione dell'*encomienda* e le prime riduzioni erano state fondate dai francescani. La funzione dei gesuiti consistette dunque, soprattutto, in una «progressiva *autonomizzazione* [...] dal mondo dei rapporti sociali ed economici spagnoli» (Garavaglia). La maggiore novità rispetto alle altre esperienze fu infatti l'eliminazione della soggezione all'*encomienda* a beneficio degli indigeni, che divennero tributari direttamente della corona spagnola. Ovviamente si trattò di un processo lento, e solo con il tempo i padri ottennero di poter commerciare autonomamente il *mate* e le altre materie prime al fine di poter corrispondere un contributo in denaro allo Stato, ma sin dall'inizio essi si batterono per questo risultato. Senza dubbio, del resto, l'abolizione dell'istituto dell'*encomienda* fu uno dei motivi principali all'origine dell'adesione alle riduzioni da parte dei guarani.

Non è un caso che nelle riduzioni gesuitiche si poté registrare un incremento demografico maggiore rispetto a quelle dirette dai francescani. Va comunque tenuto presente che i gesuiti non ebbero successo con tutte le popolazioni locali che cercarono di irreggimentare all'interno delle riduzioni; si pensi ad esempio al fallimento della missione presso i guayacunes. Con i guarani, invece, essi riuscirono nell'intento anche in forza di una più marcata sovrapposizione della vita religiosa e di quella politica all'interno del loro sistema di vita; pur trasformandole radicalmente, i gesuiti assunsero infatti alcune delle funzioni che nella società guarani spettavano agli sciamani.

Un altro elemento che non va sottovalutato è il complesso sistema economico (Macera parla di sistema d'impresa) edificato dai gesuiti nell'America meridionale: lungi dall'essere un'economia totalmente autosufficiente, quella delle riduzioni era infatti legata anche agli estesi latifondi, dipendenti dai collegi, che i gesuiti possedevano in Perù e in altri paesi. È questo un aspetto molto importante, perché mostra come l'esperienza delle riduzioni fosse per gli stessi gesuiti uno dei modelli possibili, ma non l'unico, e perché evidenzia come il trattamento benevolo nei confronti dei nativi americani (su cui pure torneremo) fosse bilanciato dall'utilizzazione di schiavi neri nei latifondi peruviani, a testimonianza di un'ineludibile discriminazione di queste diverse etnie. Queste puntualizzazioni non devono peraltro far misconoscere l'effettiva novità rappresentata dall'arrivo dei gesuiti nel Paraguay. Non è solo un caso che le prime riduzioni fondate dai francescani ebbero un rilievo assai minore, dal momento che i religiosi si accontentarono di sovrintendere all'educazione religiosa degli indigeni, badando più al numero delle confessioni che non all'effettiva adesione degli indigeni al cristianesimo. Diverso invece fu l'approccio dei gesuiti che, come si legge in una relazione sulle loro missioni sudamericane presentata alla metà del Seicento a Propaganda Fide,

non battezzano gli adulti se prima non si riducono ad habitare nelle città et altri luoghi, poichè per essere gente vagabonda vogliono i gesuiti che prima imparino a vivere con qualche stabilità [...], [poiché] il fine di queste loro conversioni non è solo di acquistare anime a Cristo, ma di soggettare agli spagnoli tutto quel tratto di paese che comprende la loro missione, perciò persuadono quei barbari di vivere ne' luoghi abitati.

Geograficamente le trenta riduzioni (sopravvissute, rispetto alle quarantotto fondate) vennero edificate lungo il corso di tre fiumi: il Paraná, il Paraguay e l'Uruguay, in una zona attualmente divisa tra Argentina, Brasile e Paraguay, per una superficie complessiva di circa 350.000 km². Nel complesso l'esperienza riduzionistica riguardò circa 200.000 indigeni e 200 padri gesuiti. La posizione era di particolare interesse per diversi fattori: in primo luogo si trattava di terre di frontiera, difficili da colonizzare per gli spagnoli, ma altamente

strategiche proprio perché di frontiera; in secondo luogo erano terre contigue a quelle attribuite ai portoghesi dal trattato di Tordesillas (1494), il che le rendeva esposte agli attacchi dei *bandeirantes* (noti anche con il nome di mamelucchi), vere e proprie bande di malviventi meticcii stabilitesi a San Paolo del Brasile, da dove partivano per le foreste al fine di fare incetta di indigeni da rivendere come schiavi. Nel Seicento i *bandeirantes* attaccarono più volte alcune riduzioni dei gesuiti, costringendole a chiudere o a spostarsi in luoghi più sicuri. I gesuiti, inoltre, tra il 1645 e il 1649 ottennero dalla Spagna il permesso di affidare le armi agli indigeni delle riduzioni, al fine di costituire un esercito ben irreggimentato che riuscì ad arginare l'azione dei mamelucchi nella seconda metà del secolo e aiutò in alcuni casi le stesse forze spagnole. Il *cristianesimo militante* dei gesuiti si univa così alla propensione guerresca degli indigeni. Come per l'aspetto religioso, «i gesuiti erano in grado di riconvertire una parte della cultura indigena e di orientarla secondo le loro esigenze» (Garavaglia).

Per ovvie ragioni cronologiche i gesuiti non furono tra i primi ordini religiosi a partecipare all'evangelizzazione del Nuovo Mondo, ma arrivarono, per così dire, in seconda generazione, in un momento in cui la denuncia contro la violenza della colonizzazione e dell'evangelizzazione forzata era stata già pronunciata da Bartolomé de Las Casas. Essi elaborarono (*in primis* il padre José de Acosta) un loro punto di vista sulle società indigene, constatando che, pur in mancanza di un sistema politico, l'organizzazione sociale degli indigeni di quelle zone era tale da non poterli escludere dal concetto di umanità. Per quanto le società amerinde fossero ben meno sviluppate di quelle dell'Estremo Oriente, l'idea dei gesuiti fu quella di accostarsi comunque a queste culture con un atteggiamento di maggiore apertura rispetto ai loro predecessori.

Il primo collegio dei gesuiti in Perù venne fondato ad Asunción nel 1595, e proprio da quel collegio partì nel 1603 l'idea di inviare alcuni gesuiti in Guairá, sul fiume Paraná. Promotore di questa iniziativa fu il provinciale peruviano Diego de Torres-Bollo (che divenne nel 1605 il primo provinciale del Paraguay, provincia resa autonoma da quella peruviana), ma essa fu appoggiata dallo stesso governatore spagnolo Hernandarias. Sebbene la prima *doctrina* (questo il nome originariamente dato alle nuove istituzioni), quella di Loreto, venisse fondata nel 1609 dai padri italiani Cataldino e Maceta, fu nel 1611 che le ordinanze di Francisco Alfaro ne formalizzarono la nascita e ne dettarono le regole: esse venivano esentate da ogni forma di *encomienda*; gli indigeni che vi lavoravano avevano lo statuto di uomini liberi e le tribù erano raggruppate in villaggi con un capo-tribù (cacicco), responsabile della comunità di fronte ai padri gesuiti; era

inoltre vietato a spagnoli, portoghesi, neri e meticci di entrare nelle *doctrinas*. Nel 1707 trenta riduzioni costituirono quello che viene indicato come lo «Stato gesuita» del Paraguay.

Come si è già detto, la gestione del tributo alla corona da parte dei gesuiti fu lo strumento che consentì ai padri di assumere la direzione politica oltreché religiosa delle riduzioni. D'altronde proprio il termine «riduzione», pur con le sue oscillazioni, mise in risalto questa doppia finalità sociale e religiosa affidata loro («ad vitam civilem et ad ecclesiasticam reducti sunt»), e alcuni anni più tardi uno dei più insigni gesuiti presenti in Paraguay, autore fra l'altro di una grammatica e di un dizionario in lingua guarani, Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), affermò che gli indigeni, «vivendo secondo le loro antiche abitudini, erano stati ridotti dalla diligenza dei padri a vivere in villaggi estesi, a condurvi una vita umana e a vestirsi». Una simile prospettiva pose dunque l'accento sulla possibile coesistenza delle antiche tradizioni indigene con il tipo di assoggettamento promosso dai gesuiti, sorvolando su alcuni aspetti della cultura indigena non accettabili dalla cristianità, come l'antropofagia e la poligamia. In pieno Settecento Muratori, nel capitolo sulla «felicità spirituale degli indiani» del suo *Cristianesimo felice* (1742), commentò che «questi lupi, questi orsi, ora sono diventati agnelli mansueti, innocenti colombe, tanto che la loro compostezza, l'amor fraterno, l'illibatezza dei costumi e la devozione ci sembrano un ritratto della Chiesa primitiva». Per Muratori infatti «non altrimenti fecero i padri [...], accudendo in primo luogo a far diventare, per così dire, uomini quei selvaggi indiani, portandoli a vivere in compagnia degli altri e in abitazione fissa per farli poi anche diventare buoni cristiani». Proprio questo connubio di indottrinamento religioso e di «riduzione alla vita civile» fu causa del successo dell'esperimento che i gesuiti portarono avanti in Paraguay per circa un secolo e mezzo, anche se non si può parlare di «Stato gesuita», come invece fecero soprattutto i detrattori della Compagnia per sottolineare il dispotismo teocratico messo in atto dai padri al di fuori da ogni controllo esterno all'ordine. Piuttosto, l'idea dei gesuiti che gli indiani fossero «come fanciulli» «prefigura, coerentemente al pensiero tomista, la relazione politica creata dal comando e dall'obbedienza. Siamo qui in presenza di quel contrattualismo paternalista [...] che sarà dottrina professata dai gesuiti nel Seicento» (Imbruglia).

Ma quali furono gli strumenti utilizzati dai gesuiti per assoggettare gli indiani a questo nuovo modello di vita? Lo scoglio più impegnativo fu quello di riuscire a instillare l'abitudine al lavoro. Fino all'ingresso nelle riduzioni i guarani erano un popolo seminomade, privo della nozione di lavoro abituale e di quella del tempo che scandisce i momenti del giorno. I gesuiti s'impegnarono invece nella suddivisione

precisa della giornata di lavoro, e a questo scopo si servirono di strumenti fino a quel momento sconosciuti ai guarani: in primo luogo, la campana (che svegliava al mattino e segnava le ore di lavoro e riposo); in secondo luogo, la musica che, oltre a svolgere il consueto ruolo di accompagnamento nelle cerimonie religiose, divenne un efficace strumento di scansione del ritmo della giornata lavorativa. Diversi musicisti composero musica espressamente per le riduzioni, come il padre Domenico Zipoli, che scrisse numerose cantate proprio per i guarani. Nel complesso si può dire che il tempo lavorativo venne a integrarsi con il tempo sacro: l'ascolto della messa, l'insegnamento della dottrina cristiana, le cerimonie utilizzate dai padri come occasione di riunione ma anche di espressione fastosa della religione cattolica furono mezzi di evangelizzazione ma anche di regolamentazione della vita civile. Certo non va taciuto che le mancanze e le insubordinazioni dei guarani venivano duramente represses dai gesuiti, e che la frusta era uno strumento usuale per riportare sulla retta via coloro che deviavano. Nell'organizzazione della vita della comunità i gesuiti operarono dunque coniugando due aspetti in apparente contraddizione: il convincimento e la forza, instaurando un rapporto asimmetrico per alcuni versi riconducibile a quello *padre-figlio*. Questo risulta evidente ad esempio dalle relazioni inviate dai gesuiti, dove all'indigeno è spesso associata l'immagine del fanciullo: «Come il cielo senza sole, [...] la scuola senza maestro, l'anima senza corpo, il corpo senza testa, [...] così sarebbe lo stolto paraguayano senza il suo padre spirituale» (Sepp).

Anche la struttura urbanistica del villaggio richiamava la struttura gerarchica definita dai gesuiti, con la chiesa sulla piazza centrale accanto alla casa dei padri e le abitazioni degli indigeni equidistanti l'una dall'altra, disposte lungo le strade costruite perpendicolarmente. Ogni 'casa grande' – come veniva chiamata l'unità abitativa dei guarani – era stata pensata soprattutto in vista di favorire il rafforzamento della famiglia monogamica, un aspetto questo a cui i religiosi erano ovviamente particolarmente attenti. È probabile che i gesuiti non traessero ispirazione da un preciso modello urbanistico, ma certamente fu molto forte anche nel Nuovo Mondo l'influenza dell'architettura barocca: «Il villaggio come un gran teatro del mondo, dove il nucleo principale (tempio-collegio-cimitero) costituisce lo sfondo di una scenografia che trasforma la piazza nel centro della vita della comunità» (Gutiérrez). Una scelta strategica fu quella di adottare come lingua ufficiale il guarani e di non consentire che gli indiani apprendessero lo spagnolo. Se l'attenzione verso la lingua locale ebbe apparentemente un significato di apertura nei confronti delle culture indigene, tale decisione rappresentò di fatto un ulteriore strumento di coercizione nei confronti della popolazione locale: l'isolazionismo rese

infatti gli indiani incapaci di emanciparsi tanto socialmente quanto economicamente dalla direzione dei padri, li mantenne cioè in uno stato continuo di dipendenza che favorì fra l'altro il rafforzarsi delle accuse relative agli ingenti profitti accumulati dai padri a scapito degli indiani. In realtà, se la funzione positiva delle riduzioni per quanto concerne il rapporto fra la cultura indigena e quella europea importata dai gesuiti è stata giustamente messa in discussione da storici e antropologi, è altrettanto vero che le favoleggiate ricchezze dei religiosi risultano appartenere più al regno della leggenda che a quello della realtà. L'aver sottratto gli indiani all'*encomienda* rappresentò un fatto positivo e, pur inviando parte dei loro proventi in Europa, i gesuiti non ricoprirono d'oro gli altari delle loro chiese a scapito del tenore di vita delle popolazioni locali. Sicuramente però i guarani rimasero sempre in una condizione di soggezione politica nei confronti dei missionari, così che, una volta privi della guida dei padri, pur se provvisti di una certa forza militare, non riuscirono a mantenere in vita i loro villaggi.

Per circa un secolo e mezzo i gesuiti riuscirono a condurre con successo le riduzioni nonostante ripetuti contrasti con le autorità politiche ed ecclesiastiche, ma intorno alla metà del XVIII secolo si acuirono le ostilità con il Portogallo. Ridotte le incursioni dei mamelucchi, i coloni lusitani avevano continuato a vedere con preoccupazione il rafforzarsi della potenza coloniale gesuita, e quando il 1° gennaio 1750 venne firmato tra il Portogallo e la Spagna il trattato delle frontiere, essi intravidero la possibilità di prendersi una rivincita sulla Compagnia. Con il trattato, infatti, la Spagna cedeva al Portogallo una parte di territorio ad est del fiume Uruguay, sul quale si trovavano sette riduzioni gesuitiche, abitate nel complesso da circa 29.000 indigeni. Il piano predisposto dai portoghesi prevedeva lo spostamento degli indiani delle riduzioni e l'accaparramento di terre, il cui prezzo di mercato sarebbe stato molto alto. I gesuiti si opposero però alla cessione dei villaggi e l'esercito dei guarani riuscì a tenere in scacco le forze spagnole e portoghesi per diversi anni. Da parte delle autorità centrali di Roma non vi fu d'altro canto una reale comprensione della battaglia portata avanti dai padri del Paraguay: né il generale Ignazio Visconti (1751-1755) né il suo delegato Lope Louis Altamirano ritennero opportuno agire diplomaticamente in difesa delle sette riduzioni e, seppure i portoghesi non riuscirono sul momento a farle evacuare, di fatto la battaglia contro di esse finì per essere la prima tappa di quella lotta ideologica contro la Compagnia che vide nel 1767 l'annientamento della stessa sotto il governo del marchese di Pombal. Tra speranze utopiche – si pensi al tono apologetico del *Cristianesimo felice* di Muratori – e accuse più o meno infondate – si vedano *Les jésuites marchands et usuriers* (1759), la

Relação abreviada (1757) di Pombal o ancora la *Descrizione geografica, politica, istorica del regno del Paraguay* (1767) – si chiudeva così per la Compagnia di Gesù non solo il sogno della possibile costruzione su questa terra di una «teocrazia barocca gesuitico-guarani», ma anche la fase dell'ampio consenso su cui fino ad allora aveva potuto contare. D'allora in avanti le critiche avrebbero prevalso, fino allo scioglimento dell'ordine nel 1773.

VI. I gesuiti nella tempesta (1740-1773)

1. La polemica con gli illuministi

La vicenda del Paraguay e la *querelle* sui riti cinesi furono le prime spie dell'erosione del consenso che colpì la Compagnia di Gesù. Quell'ordine che, nel corso del tempo – pur nell'infuriare di forti polemiche –, era stato in grado di interpretare nuove istanze culturali e politiche, si mostrava ormai arroccato su posizioni che scontentavano i diversi fronti che si contendevano la scena nella seconda metà del Settecento. Si può dire che la caduta dei gesuiti venne infatti determinata dall'alleanza di forze disomogenee, quando non apertamente ostili, che si trovarono concordi nell'individuare proprio nella Compagnia un ostacolo alla formazione di una società fondata su criteri di maggiore laicità. Quando si parla di forze differenti, s'intende riferirsi da una parte al fronte illuminista, che sul piano teorico s'impegnò a scardinare le basi dottrinali del pensiero e dell'azione dei gesuiti, dall'altra alla politica giurisdizionalista degli Stati europei, decisi a contrastarne l'interferenza in alcuni campi come quello educativo o assistenziale, tradizionalmente occupati dalla Chiesa. È indubbio che il dibattito degli illuministi rappresentò il brodo di coltura entro cui fermentò anche il nuovo pensiero politico riformista; d'altronde, dal punto di vista cronologico, i due fenomeni furono sostanzialmente coevi, e vengono qui trattati in due paragrafi successivi solo al fine di una più chiara articolazione del discorso.

Scriveva Voltaire a Helvétius che «quando avremo eliminato i gesuiti avremo fatto un grande passo avanti nella nostra lotta a quella cosa [la Chiesa cattolica] detestabile». Questa frase esprime bene la convinzione che accomunava lo schieramento illuminista: nel solco di una tradizione gallicana già presente nei secoli precedenti (ricordiamo solo il nome di Paolo Sarpi), i gesuiti erano visti come il nerbo della Chiesa romana e il più forte baluardo contro la sua modernizzazione. Il dibattito sul ruolo storico-culturale della Compagnia era iniziato assai prima della metà del XVIII secolo, anche per questo i gesuiti non si fecero trovare del tutto impreparati. All'inizio del secolo (1701) Jacques-Philippe Lallemant e Michel Le Tellier avevano fondato il «Journal de Trevoux. Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts» (più noto come «Mémoires de Trevoux») che aveva tentato di recepire alcune delle istanze culturali più aggiornate, in particolare la sempre maggiore rilevanza assunta dal pensiero scientifico. Dal punto di vista filosofico la Compagnia rimase però sostanzialmente anticartesiana, e i tentativi d'apertura alle novità scientifico-filosofiche

s'infransero ben presto di fronte a posizioni inconciliabili che divisero irrevocabilmente gesuiti e illuministi. La data spartiacque può essere considerata il 1734, anno della pubblicazione delle *Lettres philosophiques* di Voltaire, e la condanna dell'*Esprit des lois* di Montesquieu da parte di Roma (1751) non fece che esacerbare le posizioni in campo. Si trattò di una battaglia senza esclusione di colpi: alla critica radicale della morale e della teologia della Chiesa da parte dei Lumi si rispose utilizzando gli strumenti più repressivi della Controriforma, perdendo così il controllo della vita intellettuale europea. I «*Mémoires de Trevoux*» si trasformarono in un organo polemico in cui motivi antigiansenisti e antilluministi si fondevano in una visione del mondo animato da un susseguirsi di complotti, cui si conformò specie nella seconda metà del secolo la stessa attività pubblicistica gesuita secondo una linea ideale che va da *La réalité du projet de Bourg-Fontaine, démontrée par l'exécution* (1755), in cui Henry Michel Sauvage sferrò un violento attacco contro i giansenisti, accusati di cospirare assieme alle forze dell'ateismo a danno della Chiesa, ai *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1798) dell'abate Augustin de Barruel, apoteosi della teoria cospirazionista della storia: dalla lega di filosofi e giansenisti (Bourg-Fontaine) a quella, assai più diffusa e accreditata, della lega di filosofi e massoni (Barruel).

Sono gli anni in cui si rafforzò anche la polemica fra scolopi e gesuiti nel campo educativo. Divenne infatti sempre più evidente l'incapacità della Compagnia di adeguare il suo sistema pedagogico ai mutamenti del tempo: la storia non entrava, se non tangenzialmente, nei programmi scolastici, l'orientamento filosofico cartesiano era bandito e il latino continuava di fatto a essere la principale lingua d'insegnamento. La revisione della *Ratio studiorum*, avviata solo nel 1832, arrivò – come riconosce lo storico gesuita Bangert – con «almeno un secolo e mezzo di ritardo». Il procuratore generale del Parlamento di Bretagna La Chalotais, nella sua nota arringa contro la Compagnia, sostenne che il sistema educativo dei gesuiti si fondava sugli «*anciens préjugés et [...] ignorance du seizième siècle*», e che esso era rimasto legato ancora in pieno Settecento ai principi della tarda scolastica. Il suo *Compte rendu* sottolineava come l'ordine non fosse stato corrotto e dispotico sin dalle origini, ma avesse assunto tali caratteristiche solo in seguito. Era questa una posizione differente da quella di Voltaire, agli occhi del quale gli intenti «fanatici» di Ignazio avevano ispirato un'opera violenta che discendeva dai principi superstiziosi di chi aveva, malauguratamente, fondato la Compagnia di Gesù (Imbruglia). Rimanendo al sistema pedagogico, fortemente critica era anche la voce *Collèges* redatta da d'Alembert per l'*Encyclopédie*, in cui, pur senza fare esplicito riferimento ai gesuiti, l'attacco ai programmi di studio era facilmente riconducibile alla *Ratio*

studiorum, dal momento che vi si lamentava l'inutilità dei lunghi anni dedicati all'apprendimento del latino, il tempo eccessivo riservato alla preghiera e la fatuità delle rappresentazioni teatrali (in passato uno dei fiori all'occhiello dei collegi gesuiti); s'invocava invece una riforma scolastica che prevedesse come prioritari l'insegnamento del francese, delle altre lingue vive e della storia come basi fondamentali dell'educazione dei giovani per renderli capaci di affrontare anche il presente.

In questa prospettiva erano numerose le voci in cui l'*Encyclopédie* metteva in crisi – come del resto è ovvio – l'orizzonte di valori entro cui si muoveva la Compagnia di Gesù. Nella voce *Casuiste*, procedendo per paradossi, Diderot affermava che non era tanto l'opinione in sé dei casuisti, espressa in libri polverosi scritti in latino, ad essere perniciosa, quanto piuttosto la pubblicità che era stata fatta di tali idee dai critici di esse, Pascal compreso. Un simile ragionamento poteva essere proficuamente esteso a ogni autore pericoloso, così che – concludeva – «sta ai saggi magistrati [...] e agli illustri prelati [...] decidere in quali casi sia meglio ignorare che punire», servendosi strumentalmente di questa voce per ribadire il principio di tolleranza verso tutte le idee, anche verso quelle che non rientrassero nell'ortodossia cattolica. Ma era ovviamente alla voce *Jésuite* che lo stesso Diderot esprimeva fino in fondo il suo pensiero. Pur senza affondare alcun attacco specifico nei confronti della società d'Ancien Régime, egli faceva un significativo parallelismo fra la sorte dei «grandi» e quella dei gesuiti: la decadenza dei secondi era uno dei segnali della crisi di tutto un mondo che vedeva messi radicalmente in discussione i suoi presupposti sociali. Per quanto riguarda i gesuiti, veniva sì rispolverato tutto l'armamentario polemico utilizzato ormai da due secoli contro la Compagnia (in particolare l'accusa di regicidio, sentita molto in Francia), ma era soprattutto la «mondanità» dei padri ad essere messa sotto accusa: essi venivano presentati come «dediti al commercio, all'intrigo, alla politica e ad occupazioni estranee al loro stato e indegne della loro professione». Diderot riconosceva che l'universo gesuita riassume in sé ogni contrasto, e dunque che non tutti i padri erano corrotti e intriganti, ma li indicava come pericolosi perturbatori dei principi di uno Stato che si voleva costituire su basi laiche. Riteneva poi che il «Journal de Trevoux», con la sua battaglia contro il pensiero moderno, fosse uno dei maggiori responsabili dell'ostilità generale nei confronti della Compagnia e riconosceva in Voltaire il padre putativo di tutti i loro nemici.

Ad espulsione avvenuta, fu l'altro principale autore dell'*Encyclopédie*, d'Alembert, a fare il punto sulla *Destruction des jésuites* (questo il titolo di un suo celebre opuscolo): senza dubbio il tentativo più organico di analizzare i motivi che avevano condotto alla

soppressione della Compagnia di Gesù, pur rimanendo per taluni versi schiavo di luoghi comuni ormai consolidati. Egli riprendeva tutto l'arsenale utilizzato dagli illuministi contro i gesuiti, e pur riconoscendone gli indubbi meriti nel campo degli studi e delle scienze, ne sottolineava la propensione all'intrigo e il desiderio di «governare gli uomini» utilizzando la religione. Il successo della Compagnia era infatti l'obiettivo supremo cui tutti gli altri, sottomissione al pontefice inclusa, dovevano soggiacere. Sulla base di un'acuta analisi dell'evoluzione dell'ordine, d'Alembert proponeva un'interpretazione originale sia della morale rilassata di cui venivano accusati i padri, sia della tanto discussa pratica dell'«adattamento» nelle missioni. Ma è soprattutto nel sottolineare il legame tra la capacità di unirsi per una causa comune e il successo della Compagnia che egli mostrava di aver centrato il problema principale che da secoli, e con tanto maggior accanimento nella seconda metà del XVIII secolo, rendeva la Compagnia così pericolosa agli occhi dell'opinione pubblica. Dalle sue parole traspariva una certa ammirazione per la capacità di mettere la comunità al di sopra delle esigenze del singolo individuo, e non è un caso che proprio il concetto di comunità ritornasse con frequenza negli scritti degli illuministi, così come in quelli degli storici che si sono occupati di questi temi (Imbruglia, Trampus, 2000). È un fatto che in quegli anni la Compagnia venne indicata come possibile modello per le società segrete (gli Illuminati di Baviera di Adam Weishaupt ne copiarono l'organizzazione gerarchica) e che simili suggestioni ritornassero poi anche nella corrispondenza di rivoluzionari russi del calibro di Nec'ae'v e Bakunin.

Come già Diderot, d'Alembert riconobbe il debito che i nemici dei gesuiti avevano nei confronti di Voltaire concordando con quest'ultimo nel condannare gli eccessi persecutori nei confronti della Compagnia. Egli fece sue le parole del *philosophe* di Ferney laddove questi aveva scritto che «l'eccesso dell'atrocità fu unito all'eccesso del ridicolo», e additò nella politica fanatica e intollerante del «Journal de Trevoux» una delle cause più evidenti della perdita di influenza culturale dei gesuiti. La verità – scriveva – è che essi avevano perso contatto con la società e si erano arroccati in una difesa miope del loro agire che non poteva che portarli alla distruzione. Sprezzante era però anche il giudizio nei confronti dei giansenisti, non meno fanatici dei gesuiti, ma utili alla causa della loro espulsione. In fondo, riconosceva d'Alembert, la più grande colpa dei gesuiti era quella di essere rimasti legati a una teologia e a un'idea di Chiesa temporale più a lungo di tutti gli altri ordini religiosi, e soprattutto di avere – per così dire – peccato di visibilità. Era la loro «mondanità» che aveva finito per perderli.

Alla metà del secolo non era solo la Francia a essere infiammata dal

dibattito sui gesuiti. Oltre Manica, nella *Ricerca sui principi della morale* (1751), David Hume – convenendo con le posizioni espresse da Pierre Bayle nel *Dictionnaire* – stigmatizzava la morale casuista di molti teologi gesuiti. In un'altra opera li accusava poi di essere «tiranni del popolo e schiavi di corte» e, pur giudicando prive di senso le dispute fra giansenisti e gesuiti, attribuiva quanto meno ai primi un'amore per la libertà che vedeva invece soppiantato nei secondi da una smaccata superstizione e da una rigida osservazione delle forme cerimoniali esteriori. Nella *Storia d'Inghilterra* Hume non perse l'occasione di ripercorrere la storia della «congiura delle polveri» e del ruolo centrale svolto in essa proprio dai membri della Compagnia.

La circolazione delle idee antigesuite, sebbene con un certo ritardo rispetto agli altri paesi, non mancò di contagiare anche gli Stati italiani. Se Pietro Leopoldo, sposando la causa giurisdizionalista della casata austriaca, guardò con un certo favore alla riforma di stampo giansenista promossa da Scipione de' Ricci, nel Regno di Napoli il conservatorismo cattolico dei regnanti mal si conciliava con un clima di più aperto fervore intellettuale rappresentato da personaggi come Antonio Genovesi, che vide nel ministero di Bernardo Tanucci un tentativo di attuare alcune riforme sul terreno politico. Motivi ideali si legavano a più stringenti questioni politiche ed economiche: il destino dei gesuiti venne così ad inserirsi, soprattutto nell'Italia meridionale, all'interno del più vasto dibattito relativo alla proprietà ecclesiastica e nel delicato equilibrio diplomatico che regolava i rapporti fra gli Stati italiani, le grandi monarchie europee e la Santa Sede.

Non staremo qui a ricostruire nei dettagli quel vasto schieramento anticuriale che è stato studiato e approfondito da Franco Venturi nel secondo volume del suo *Settecento riformatore*, ma è importante sottolineare come anche in Italia tale polemica fu brillantemente sostenuta dalla stampa, che orchestrò una vera e propria campagna antigesuitica pubblicando (e in alcuni casi ripubblicando) raccolte di opuscoli che se per un verso pubblicizzavano quanto di concreto si andava facendo contro la Compagnia nei diversi Stati europei, dall'altro riproponevano tutto un arsenale polemico che ormai da più di un secolo aveva contribuito a creare l'immagine del gesuita avido, intrigante e dalla dubbia rettitudine morale. Non è un caso che proprio nel 1760 anche in Italia venissero riproposti al pubblico i *Monita secreta*, mentre non si contano le edizioni di libelli e traduzioni di scritti sulla *querelle* gesuitica, specie a Venezia, dove tipografi ed editori si divisero nei due partiti filo e antigesuita. Nella città lagunare ci si riallacciava idealmente alla tradizione sarpiana e si spingeva per una soluzione drastica sull'esempio degli altri paesi europei. La polemica contro i collegi della Compagnia si legò ancora una volta alla questione dei lasciti testamentari a favore della creazione di

nuove scuole. Famoso fu il caso dell'eredità di 500.000 ducati lasciati ai gesuiti dalla nobildonna Faustina Lazzari: si istituì una causa che attrasse non solo i veneziani «ad udirla, ma i forestieri ancora di lontane regioni, fino a rendersi anguste le pareti stesse delle sale immense del Maggiore Consiglio». Grande scalpore suscitò ancora a Venezia la stampa del *De statu Ecclesiae* (1763) di Johann Nikolaus von Hontheim, noto come Giustino Febronio, summa del pensiero giurisdizionalista che costituì un valido arsenale per gli Stati anticuriali. Il tentativo della Santa Sede di limitarne la circolazione non ebbe successo e si moltiplicarono le traduzioni italiane dell'opera, cui si aggiunsero quelle di una miriade di opuscoli pubblicati dal fronte illuminista, fra i quali proprio *La destruction des jésuites* di d'Alembert. L'intento era quello di far leva sulla necessaria alleanza fra Stati e filosofi al fine di sconfiggere la temibile potenza della Compagnia. Una posizione originale fu quella espressa da Carlo Denina, in cui le idee illuministe si unirono a un giurisdizionalismo di stampo piemontese.

A questo clima non rimase estranea neppure la Russia. Negli anni Sessanta una sistematica denigrazione dell'ordine venne patrocinata dagli ambienti massonici e in particolare da Nikolaj Novikov, la figura più rappresentativa dell'illuminismo russo, il quale non mancò di dare un contributo personale con la redazione di una *Istorija jesuitov* prontamente censurata da Caterina II.

L'opinione pubblica era ormai sufficientemente surriscaldata, e toccava ora alle grandi monarchie passare dal piano teorico a quello pratico, ed attuare quella sistematica distruzione della Compagnia di Gesù che costringerà poi lo stesso pontefice romano alla soppressione dell'ordine.

2. «La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti»

L'aspetto politico fu determinante in tutta la vicenda della dissoluzione della Compagnia di Gesù, come risulta evidente dalla stessa successione degli eventi che precedettero l'atto ufficiale di soppressione dell'ordine da parte della Santa Sede. Il breve *Dominus ac Redemptor* del 23 luglio 1773 fu solo l'epilogo di una politica europea che portò sin dagli anni Cinquanta del secolo all'allontanamento dei gesuiti da alcuni dei maggiori paesi del continente. Il primo fu il Portogallo retto da Giuseppe I e dal suo ministro Sebastião José de Carvalho, poi marchese di Pombal, che nel 1759 dichiarò soppressa la Compagnia di Gesù entro i confini nazionali così come nelle colonie del Nuovo Mondo. L'espulsione non fu improvvisa, ma venne preceduta da quella che si può definire una vera e propria campagna diffamatoria. La lotta contro le missioni gesuite del Paraguay fu il primo atto politico che impegnò il governo portoghese. La

responsabilità della resistenza degli indigeni venne imputata soprattutto ai religiosi e si vide nelle riduzioni l'esempio più lampante del loro dispotismo. In realtà alla base della decisione di combattere contro le riduzioni vi erano anche motivi economici: si pensava infatti che il territorio dove esse sorgevano fosse ricco di miniere d'argento. Più in generale, la politica neomercantilistica di Pombal intendeva osteggiare tutte le redditizie attività commerciali che non rientrassero nella sfera d'influenza statale, e dunque anche quelle promosse e controllate dai gesuiti.

A partire dal 1757 venne pubblicata una serie di libelli ispirati dallo stesso Pombal e composti, fra gli altri, da un cappuccino sfratato, l'abate Platel. Una delle raccolte più importanti fu quella intitolata *Nouvelles intéressantes au sujet de l'attentat commis le 3 septembre 1758 sur la personne de Sa Majesté très fidèle, le roi du Portugal*, ma ve ne furono numerose altre che ebbero larga circolazione anche in Italia, soprattutto in ambiente veneziano. La raccolta citata prendeva il titolo dall'episodio scatenante che condusse all'espulsione dei 1700 gesuiti residenti in Portogallo, vale a dire dall'attentato subito da Giuseppe I il 3 settembre 1758, da cui uscì incolume: immediatamente dopo il fatto si diffuse un alone di mistero per tutta Lisbona e venne fatta circolare ad arte la notizia che i gesuiti fossero coinvolti nella congiura. Se in un primo momento il governo, circondando la casa professa dell'ordine, fece le viste di voler proteggere la Compagnia dalla rivolta popolare, si comprese presto come Pombal intendesse in realtà accusare i gesuiti di aver cospirato contro la vita del monarca. Le basi dottrinali su cui fondare tali accuse erano le stesse usate più volte nel corso del Seicento: i testi di Mariana, Suárez, Sà; ma questa volta non ci si limitò a bruciare i libri incriminati. Vennero infatti arrestati dieci gesuiti rei di cospirazione, i quali furono sottoposti per due anni a un regime di carcerazione molto rigido, in seguito al quale il padre Gabriele Malagrida diede segno di problemi mentali. Approfittando delle dichiarazioni del vecchio missionario, che sosteneva fra l'altro di avere colloqui con Ignazio di Loyola, il governo e l'Inquisizione portoghese lo accusarono di eresia e lo condannarono al rogo, dove venne giustiziato il 20 settembre 1761. La maggior parte dei gesuiti era stata nel frattempo costretta all'esilio e molti di essi, dopo un lungo viaggio per il Mediterraneo, approdarono a Civitavecchia, nello Stato pontificio.

Se l'accanimento di Pombal nei confronti dei gesuiti fu particolarmente violento, tutta la sua politica religiosa fu improntata a un rigido giurisdizionalismo, che alimentò anche il tentativo, fallito, di creare una Chiesa portoghese scismatica indipendente da Roma. L'attacco sferrato nei confronti della Compagnia di Gesù era dunque inteso solo come la prima tappa di una più ampia politica antiromana

che cominciava a fare proseliti un po' in tutta Europa. A questo proposito Franco Venturi, nel commentare l'attardarsi su vecchie tematiche nella pubblicistica antigesuita degli anni Sessanta, notava come essa avesse contribuito a

concentrare su un unico nemico, il gesuita, i risentimenti e le rivolte contro il cattolicesimo della Controriforma. Un solo avversario, la Compagnia di Gesù. La sua soppressione fu sperata e sentita come la promessa di un'epoca nuova, nella morale come nell'economia, nella religione come nella politica.

In questo panorama la Chiesa romana rappresentava la conservazione, l'antimoderno, a fronte di una nuova concezione laica dello Stato che tendeva in primo luogo a sottrarre alla Chiesa tutta una serie di àmbiti (scuola, assistenza, sanità) fino ad allora considerati di sua esclusiva competenza.

Dopo il Portogallo il secondo paese a decretare la fine della Compagnia fu la Francia. Il clima – come si è detto nel paragrafo precedente – era senza dubbio propizio. Il *casus belli* che consentì al Parlamento di Parigi di intentare un processo contro l'ordine religioso venne fornito dal contenzioso relativo alla bancarotta del padre Lavalette che in Martinica aveva messo in piedi un fiorente commercio di zucchero e caffè. Ancora una volta le motivazioni economiche svolsero un ruolo di primo piano nella lotta contro la Compagnia. Lavalette infatti, dopo aver perso alcune navi nel corso della guerra di contrabbando tra Francia e Gran Bretagna, sebbene pressato dai superiori che lo invitarono in più occasioni a desistere dalle sue imprese commerciali, continuò ad accumulare debiti fin quando nel 1761 i creditori francesi gli intentarono un processo presso il Parlamento di Parigi che finì per coinvolgere l'intera Compagnia. L'attacco non fu sferrato subito in tutte le direzioni, ma all'accusa di non solvibilità dei debiti se ne sommarono presto altre di ben più ampio rilievo. In primo luogo il Parlamento, dominato dal partito gallicano, unito per l'occasione a quello giansenista, invitò i gesuiti a presentare le *Costituzioni* affinché queste potessero venire esaminate in sede di dibattito. Il re, meno ostile verso i gesuiti, avvocò a sé il diritto di prenderne visione, ma subito dopo cercò di contrattare la possibilità per la Compagnia di continuare ad operare in Francia con la sottoscrizione da parte dei gesuiti francesi dei famosi articoli gallicani del 1682. Venuti a conoscenza della richiesta regia, il nuovo generale Lorenzo Ricci (1758-1773) e lo stesso Clemente XIV si schierarono immediatamente contro questa proposta e intimarono ai gesuiti francesi di non accettare le condizioni loro richieste. In Francia la questione dell'esistenza di una Chiesa nazionale indipendente da quella di Roma era stata all'ordine del giorno più che altrove. Ancora una volta i gesuiti si trovarono fra l'incudine e il martello: sottostare alle direttive di Luigi XV, rischiando così di mettersi nei fatti al di

fuori della Compagnia, o essere ligi al governo centrale dell'ordine, rinunciando definitivamente alla possibilità di rimanere in Francia. La reazione da parte di Roma al solo prospettarsi dell'ipotesi che i gesuiti francesi potessero accettare le condizioni del re era stata indicativa dell'impossibilità, per i circa 1200 religiosi residenti in Francia, di poter mettere d'accordo la loro fedeltà alla corona con quella al generale dell'ordine e alla Santa Sede. Il nesso nazionale/internazionale si rivela ancora una volta decisivo per comprendere i motivi della distruzione della Compagnia di Gesù.

Il processo si trascinò ancora per qualche tempo. Il Parlamento di Parigi stabilì che i gesuiti dovessero chiudere i loro collegi, ma non vi fu uniformità di giudizio in tutto il paese; alcuni Parlamenti locali non presero infatti alcun provvedimento contro i gesuiti. La posizione della Compagnia risultò comunque compromessa, cosicché nel 1764 il re, per evitare di trovarsi nuovamente in posizione di minoranza e desideroso di ristabilire le sue prerogative, prese l'iniziativa di scioglierla in tutta la Francia. Un altro Stato si allineava così al Portogallo rendendo sempre più solido il partito antigesuita in Europa. Anche in Francia la battaglia del Parlamento fu accompagnata da una campagna di stampa particolarmente vivace: l'organo del giansenismo francese, «Les Nouvelles Ecclésiastiques», non perse l'occasione di sfruttare il processo contro Lavalette come ulteriore strumento d'attacco nei confronti dei gesuiti e di accusarli di ogni genere di misfatti. Lo stesso partito illuminista non poté che registrare con preoccupazione gli eccessi di veleno che avevano accompagnato la campagna antigesuitica. Se già Voltaire aveva commentato negativamente la condanna al rogo di Malagrida, d'Alembert registrò con preoccupazione il ruolo che il giansenismo aveva avuto nella pur condivisibile espulsione dei gesuiti. Nel *pamphlet* già citato *Sur la destruction des jésuites* egli infatti scriveva:

È certo che l'annientamento della Compagnia può procurare grandi vantaggi alla ragione, purché l'intolleranza giansenista non acquisti il credito che aveva l'intolleranza gesuitica; poiché se si dovesse scegliere fra queste due sette, entrambe odiose e pericolose [...], la Compagnia di Gesù sarebbe sempre meno tirannica. I gesuiti, gente conciliante, purché non ci si dichiari loro nemico, permettono che uno pensi come vuole. I giansenisti invece, senza riguardi e più ignoranti, vogliono che si pensi come loro.

Ancora differente fu la vicenda relativa all'espulsione dei gesuiti dalla Spagna. Carlo III non era istintivamente contrario alla Compagnia di Gesù. Si può anzi dire che in una prima fase, fino alla conclusione dei dissidi con il Portogallo in merito alle missioni del Paraguay, la posizione del sovrano spagnolo fu di sostanziale appoggio per i gesuiti. Agli inizi degli anni Sessanta si inaugurò però una nuova fase della politica spagnola, segnata da un riformismo di stampo giurisdizionalista che ebbe il suo principio guida nella lotta ai privilegi

ecclesiastici, specie in campo patrimoniale. Manuel de Roda, plenipotenziario di Ferdinando VI a Roma e dal 1765 ministro della Giustizia, José Moñino, ambasciatore a Roma nel 1772, Nicolás de Azara, il conte Pedro Paulo de Aranda e Pedro Rodriguez de Campomanes furono le figure centrali di questo tentativo di rinnovamento, il cosiddetto «partito *tomista*, composto da quella fazione della burocrazia e del clero iberico che si era formata presso i collegi e le università minori gestite dagli ordini regolari nemici della Compagnia» (Guasti). Essi vedevano nei gesuiti il maggior ostacolo alla riduzione delle prerogative ecclesiastiche, ma se la vittoria contro la Compagnia segnò l'apogeo della loro visione politica, essa rappresentò al tempo stesso l'unico obiettivo passibile di successo. Troppo forte era in Spagna l'influenza del clero e della Chiesa per pensare che un pugno di uomini potesse combattere e vincere contro di essa. Vinsero comunque contro i gesuiti, a danno dei quali – come già altrove – venne orchestrata una campagna diffamatoria che non esitò a servirsi di tutti i mezzi allora conosciuti dalla propaganda. Momento cruciale di tale campagna fu il cosiddetto *Motin de Esquilache* (dal nome del ministro riformatore siciliano Squillace), moto popolare che portò alla caduta del ministro e che venne imputato ai soli gesuiti dopo un'inchiesta segreta di un *Consejo extraordinario*. Il 31 dicembre 1766 la presentazione del celebre *dictamen* di Campomanes, nel quale i gesuiti venivano accusati di complottare contro lo Stato, fu seguita da una requisitoria del medesimo autore di fronte alla Giunta straordinaria che annunciava l'espulsione dalla Spagna e dalle colonie di tutti i membri dell'ordine (si trattava di circa 5000 persone, di cui circa la metà appartenevano alle province indiane). I motivi di una simile risoluzione non venivano esplicitati: si dichiarava che il solo re ne era a conoscenza e si vietava per il futuro di pubblicare testi relativi all'espulsione. Cretineau-Joly ha accreditato la leggenda secondo cui era stata fatta circolare in Spagna una falsa lettera del generale Lorenzo Ricci, in cui si accusava il re di essere un figlio bastardo e quindi di portare illegittimamente il titolo di sovrano; il re, temendo per la sua sorte, si sarebbe così convinto a sbarazzarsi definitivamente dei gesuiti. Ma non vi è alcuna prova dell'esistenza di un simile documento. È certo invece che nella notte fra il 2 e il 3 aprile 1767 vennero imbarcati e cacciati dal paese circa 2500 gesuiti. In un primo momento la Santa Sede, messa di fronte al fatto compiuto, per protestare contro la decisione di Carlo III si rifiutò di accogliere i gesuiti, ma ben presto dovette capitolare davanti allo spettacolo di questi padri di tutte le età portati per mare senza una destinazione. L'espulsione della Compagnia non segnò d'altra parte la fine della propaganda. La valenza simbolica di quest'atto fu molto forte: la Spagna si poteva considerare a tutti gli

effetti la patria d'elezione dei gesuiti, e il fatto che Carlo III fosse giunto ad un passo così estremo faceva presagire dunque ai religiosi altre sventure. Il futuro della Compagnia sembrava ormai segnato e una serie di opuscoli sui «fatti di Spagna», pubblicati ad arte in seguito a quegli avvenimenti, contribuì ad esacerbare gli animi contro i gesuiti anche in Italia. Una *Raccolta prima di quanto è seguito ai gesuiti per li regni della Spagna* pubblicata dal libraio Colombani fu solo il primo di una serie di *pamphlets* che circolarono in quegli anni, mettendo a frutto le armi pazientemente affilate in secoli di propaganda antigesuita.

Politicamente poi la posizione assunta dalla Spagna non poteva che trascinare dietro di sé gli Stati italiani che gravitavano nell'orbita borbonica: nel novembre dello stesso 1767 il ministro Tanucci convinse il riluttante re Ferdinando ad espellere i gesuiti dal Regno di Napoli, e un editto di due anni dopo si pronunciò a favore dell'impiego del patrimonio ex gesuitico «per educare la gioventù povera nella pietà e nelle lettere», mentre in Sicilia una parte considerevole dei beni immobili della Compagnia, gestiti da un'azienda gesuitica creata *ad hoc*, venne distribuita diversamente (Renda). Nel 1768 fu il turno del Ducato di Parma, dove a nulla valsero le ripetute proteste di Clemente XIII. Anche in Italia ai motivi politici si legava un interesse economico. Coloro che già da tempo si interrogavano intorno alla possibilità per lo Stato di impadronirsi del patrimonio ecclesiastico avevano individuato nei beni della Compagnia un obiettivo privilegiato. È pur vero, ma su questo gli studi sono ancora molto carenti, che gli scontri interni alle singole province della Compagnia non facilitarono il definirsi di una strategia comune. Alla fine del Settecento l'ordine si trovava in un'effettivo stato di debolezza, tanto dal punto di vista culturale quanto, più in generale, rispetto a una visione 'politica' complessiva, la qual cosa rese più facili gli attacchi esterni.

3. La soppressione della Compagnia di Gesù

L'espulsione dei gesuiti da un numero rilevante di Stati europei venne accolta a Roma con ovvia preoccupazione. Non sfuggiva alla corte papale come l'attacco sferrato alla Compagnia avesse come obiettivo neanche tanto nascosto un drastico ridimensionamento del potere temporale della Chiesa cattolica nel suo complesso. Anche monarchie ligie al cattolicesimo come quella spagnola o quella austriaca non avevano mancato con le loro politiche di stampo giurisdizionalista di mettere un freno alle prerogative ecclesiastiche in molti aspetti della vita sociale. La Santa Sede si trovava ormai in una situazione di isolamento dalla quale era difficile uscire senza rinunciare almeno a una parte delle proprie prerogative. Accettare questo dato di fatto non

rientrava però nello spirito di una parte del collegio cardinalizio, che proprio in merito a tale questione mostrò al suo interno una spaccatura, difficilmente sanabile, fra gli *zelanti*, coloro cioè che ritenevano che rinunciare a difendere i gesuiti avrebbe significato piegarsi alla volontà degli Stati, e il partito più vicino alle diplomazie europee, propenso ad accettare la distruzione della Compagnia come il male minore pur di salvaguardare uno spazio di autonomia alla Santa Sede. A Roma si era inoltre già da tempo rafforzato un gruppo di prelati facente capo al cardinal Domenico Passionei, vicino alla corrente giansenista, che rappresentò una vera e propria spina nel fianco per i gesuiti, al punto da far affermare a Giulio Cordara (storico della Compagnia contemporaneo agli eventi, autore di un commentario sulla soppressione) che più ancora delle corti borboniche erano stati questi circoli a segnare il destino dell'ordine. La presenza di migliaia di esuli gesuiti cacciati dalle monarchie borboniche rendeva poi ancora più urgente la ricerca di una soluzione.

Le espulsioni, e in special modo le accuse di sedizione imputate ai padri della Compagnia, erano state prontamente criticate da Clemente XIII. Al momento della sua elevazione al soglio pontificio, l'origine veneziana (terra giurisdizionalista per eccellenza) aveva fatto ben sperare al partito antigesuita; in realtà papa Rezzonico si mostrò molto duro con i detrattori dell'ordine e finché fu in vita, nonostante le insistenze da parte delle diplomazie di mezza Europa, si rifiutò di prendere in considerazione qualunque ipotesi di annientamento dell'ordine. Bisogna ricordare che a Roma il partito gesuita era ancora piuttosto forte e personaggi come il padre Francesco Antonio Zaccaria, «gran paladino della Compagnia» (Venturi), avevano a corte un'influenza considerevole. Al momento dell'elezione al generalato di Lorenzo Ricci, dal punto di vista quantitativo l'ordine aveva ancora un peso considerevole: esso contava 42 province per un totale di circa 23.000 gesuiti. La personalità del nuovo generale non facilitò d'altro canto una reazione vigorosa della Compagnia di fronte agli avvenimenti europei. Uomo di cultura ma non avvezzo alla politica, Ricci si rifugiò nella preghiera confidando, anche dopo le espulsioni dei primi anni Sessanta, sul fatto che l'ordine non sarebbe stato abbandonato dal pontefice. Questa posizione, non priva di miopia, sembra emergere anche dalle lettere dei gesuiti negli anni precedenti il 1773. Notevole fu quindi il turbamento all'interno dell'ordine quando – dopo un conclave burrascoso su cui gravarono anche sospetti di simonia – venne eletto al soglio pontificio papa Ganganelli. Clemente XIV non brillava per forza di carattere, ed era noto per i suoi tiepidi sentimenti nei confronti della Compagnia: la sua elezione non faceva dunque presagire tempi tranquilli. Iniziò infatti un periodo di intrighi e scontri in cui soprattutto il cardinale di Bernis per la Francia

e l'ambasciatore spagnolo Moñino usarono le loro capacità diplomatiche, nonché tutti gli strumenti di pressione di cui disponevano, affinché il pontefice facesse seguire alla politica antigesuita delle monarchie un atto ufficiale che dichiarasse abolito l'ordine in quanto sedizioso e pericoloso per la sicurezza degli Stati e dei popoli. La stessa presa di Benevento e Pontecorvo da parte del re di Napoli, così come l'occupazione del Contado venassino e di Avignone per opera delle truppe francesi sono episodi che rientrano nella politica di pressione nei confronti della Santa Sede.

Pur avendo scritto personalmente a Carlo III sin dal 1769 per rassicurarlo circa i suoi propositi di abolire la Compagnia, Clemente XIV resistette ancora per qualche tempo. Sopprimere i gesuiti avrebbe privato la Chiesa di uno dei suoi alleati più fedeli; sembrava però essere l'unico modo per mantenere alla gerarchia cattolica un ruolo nella vita politica e sociale dell'Europa, ruolo che rischiava di essere definitivamente compromesso qualora il papa si fosse arroccato nella difesa a oltranza degli ignaziani. Paradossalmente, come nota Franco Venturi, questa pregiudiziale sull'abolizione della Compagnia di Gesù si rivelò l'unico obiettivo raggiunto da quegli Stati che l'avevano promossa con tanta insistenza. Specie in Italia, l'aver fatto della battaglia antigesuita una questione imprescindibile fece sì che una volta raggiunto l'obiettivo della soppressione si producesse una sorta di ripiegamento del fronte anticuriale (Venturi parla a questo proposito di «*anticlimax*»), appagato dal risultato, ma incapace di costruire una vera proposta riformista complessiva.

Nel 1773 il pontefice si decise infine a istituire una commissione con il compito di redigere il testo del breve di soppressione che, datato 21 luglio, venne effettivamente promulgato il 16 ottobre. Il *Dominus ac Redemptor* – questo il titolo – venne seguito da un altro breve (*Gravissimis ex causis*) che istituiva una commissione incaricata di occuparsi dell'effettiva esecuzione degli ordini papali. Composta da cinque cardinali, essa aveva fra gli altri al suo interno il cardinal de Zelada, già fra gli estensori del testo e uno dei più attivi esponenti del partito spagnolo presso la corte pontificia.

Il breve *Dominus ac Redemptor* si componeva di 45 paragrafi e si divideva in due parti: la prima voleva essere un tentativo di giustificare la soppressione, mentre la seconda indicava i termini per la sua attuazione. Si trattava di un documento curioso in cui, pur appoggiandosi all'autorità dei passati pontefici ed elencando i casi in cui essi, per amore della pace che deve regnare all'interno della Chiesa, avevano proceduto all'abolizione di altri ordini religiosi, Clemente XIV evitava di sollevare delle accuse precise contro la Compagnia. Un rapido *excursus* della sua storia metteva in evidenza i momenti e le vicende in cui i gesuiti avevano creato contrasti

all'interno della Chiesa (dalle polemiche teologiche alle accuse di ingerenza negli affari politici, alla poca docilità in terra di missione). Simili turbative si erano moltiplicate nell'ultimo periodo al punto da rendere necessaria una netta presa di posizione da parte del pontefice:

Avendo di più considerato che la predetta *Compagnia di Gesù* non poteva oggimai produrre quegli ubertosissimi ed amplissimi frutti e vantaggi ai quali ella era istituita, da tanti nostri predecessori approvata, e d'infiniti privilegi adorna, ma anzi con grandissima difficoltà, o in nessun modo poter essere, che, rimanendo quella in piedi, si restituisca alla Chiesa una vera e durevol pace; per questo, da tali specialissime cause indotti, e da altre ragioni obbligati, le quali ci dettano e le leggi della prudenza e l'ottimo governo di tutta quanta la Chiesa [...] estinguiamo e sopprimiamo la già detta *Compagnia*.

Fra le righe si poteva comprendere come la decisione papale dipendesse da motivi che esulavano dall'aspetto religioso in senso proprio, ma soprattutto è interessante il fatto che Clemente XIV evitasse di promulgare il breve *urbi et orbi* e ne affidasse invece la comunicazione agli episcopati locali. Una simile procedura non mancò infatti di creare ambiguità e disagi, poiché il breve non venne ricevuto contemporaneamente in tutte le province gesuite. Se a Roma, sotto la spinta degli ambasciatori borbonici, l'attuazione avvenne con una certa rapidità e condusse anche all'arresto del generale Lorenzo Ricci, rinchiuso a Castel Sant'Angelo (dove morì) con gli assistenti delle province, in paesi quali la Prussia e la Russia le cose andarono diversamente.

Al momento della soppressione i gesuiti in Prussia erano circa 220 e reggevano 13 collegi e 7 residenze. Federico II si rifiutò per tre anni di far promulgare il breve, nella convinzione che i gesuiti dovessero continuare a svolgere il loro ruolo di educatori. Dopo una serie di contatti diplomatici con la Santa Sede, nel 1776 si arrivò a un compromesso con Roma: la Compagnia venne abolita in quanto ordine religioso, ma ai gesuiti fu permesso di rimanere in comunità e di continuare a svolgere i loro ministeri con il nome di sacerdoti dell'Istituto delle scuole reali. Il re, infatti, era poco interessato allo status giuridico dei gesuiti, mentre aveva ogni interesse affinché rimanessero in Prussia come pedagoghi. La nuova istituzione creata *ad hoc* sopravvisse comunque fino al 1800. Più complessa e ricca di conseguenze la situazione che venne a crearsi in Russia. La prima spartizione della Polonia (1772) aveva infatti portato in dote alla Russia una parte della provincia polacca della Compagnia con 201 gesuiti, 4 collegi e 2 residenze. Un editto dei tempi di Pietro il Grande vietava ai padri l'ingresso nell'impero, ma Caterina II aveva impugnato quel documento sostenendo che la Compagnia potesse essere utile al paese per il suo ruolo educativo e per pacificare i nuovi territori di fresca annessione. Quando dunque giunse la notizia del breve, la zarina si rifiutò di farlo promulgare nei suoi Stati ed impedì

che lo facesse anche il vescovo Stanislaw Siestrzencewicz, da lei fatto eleggere a capo dei cattolici dell'impero russo. Da Varsavia il nunzio Garampi cercò di fare pressioni sul nuovo vescovo russo e scrisse personalmente al provinciale della Compagnia Czerniewicz affinché dichiarasse disciolto l'ordine anche nella provincia della Russia Bianca, ma i gesuiti – più o meno in buona fede – fecero leva su questo vizio di forma e rimasero al loro posto, dando vita a quel nucleo della Compagnia destinato negli anni ad espandersi e a costituire il germe da cui essa sarebbe rinata in tutto il mondo. La decisione presa dai gesuiti russi non mancò ovviamente di suscitare polemiche in tutto il resto d'Europa. Il breve *Dominus ac Redemptor* aveva vietato espressamente

a tutte le singole persone ecclesiastiche regolari e secolari di qualunque grado, dignità e condizione, e segnatamente a quelli che sino adesso sono stati iscritti alla Compagnia e tenuti per soci [...] [di] difendere, impugnare, scrivere o anche parlare di una tal soppressione, e delle sue cagioni e motivi, siccome ancora dell'istituto della Compagnia, regole, costituzioni, forma di governo.

Ciononostante, tale avvenimento fu accompagnato da una serie innumerevole di *pamphlets* in cui si affrontava il nodo centrale dell'obbedienza al papa, da sempre rivendicato dai gesuiti come il loro primo dovere. Non è possibile ricostruire qui un dibattito che vide lo schierarsi da una parte o dall'altra di tutti i paesi europei; va detto però che probabilmente le motivazioni di Caterina II erano soprattutto di ordine politico. Con un simile atto la sovrana intendeva ribadire il ruolo della Russia sullo scacchiere internazionale: la sua autonomia non solo nei confronti della Santa Sede ma anche degli altri Stati europei. È certo che i gesuiti, con la loro resistenza passiva, riuscirono non solo a svolgere un ruolo di un certo rilievo all'interno della società colta russa (nel 1800 venne fondato un nuovo collegio a Pietroburgo); grazie all'appoggio di Paolo I, nel 1801 essi ottennero anche il breve *Catholicæ fidei* (1801) in cui Pio VII riconosceva ufficialmente l'esistenza della Compagnia in Russia.

I gesuiti russi d'altronde non furono gli unici a mantenere vivo lo spirito della Compagnia. Superato lo shock iniziale, il partito gesuita si riorganizzò, e studi recenti hanno mostrato come in diversi contesti locali, ad esempio nell'impero austriaco, la sociabilità gesuita mantenne aperti degli spazi d'intervento sia per mezzo della partecipazione di singoli religiosi alle logge massoniche, sia attraverso il riconoscimento del ruolo intellettuale di alcune personalità – si pensi a Michael Denis, responsabile della Biblioteca imperiale o a Gabriel Gruber, professore di meccanica e generale della Compagnia in Russia – che continuarono a insegnare nelle scuole e a essere impegnati sul piano editoriale (Trampus, 2000). Da questo punto di vista lo scoppio della Rivoluzione francese segnò paradossalmente

l'avvio di un nuovo sentimento favorevole alla Compagnia. I più conservatori si spinsero infatti a sostenere che se essa non fosse stata soppressa non sarebbe avvenuto in Francia nessun rivolgimento di tale gravità; si perorava quindi il *Ristabilimento dei gesuiti e della pubblica educazione* (così si intitolava un'anonimo opuscolo pubblicato nel 1800, attribuito a Louis Abel Bonafons), poiché in tal modo «si rigenereranno i costumi, i diritti del santuario e del trono saranno rispettati, e quegli stessi del popolo verranno meglio assicurati e l'unione, la concordia, la pace, tutto verrà consolidato su basi stabili e permanenti».

Prima della restaurazione del 1814 nacquero in effetti diversi gruppi che idealmente si richiamavano al messaggio e alla spiritualità ignaziana. Fra essi la Società del Sacro Cuore di Gesù, fondata da Eléonor de Tournély e Charles de Broglie ad Anversa nel 1794, e i Padri della Fede di Gesù che avevano come capo carismatico l'ambigua figura di Nicolò Paccanari. Nonostante l'iniziale incoraggiamento da parte di Pio VI, l'istituzione creata da Paccanari si dimostrò ben presto lontana dall'ortodossia gesuita e molti, che vi avevano aderito in buona fede, preferirono recarsi in Russia o continuare in privato a seguire la regola della Compagnia. In Francia, l'ex gesuita Pierre Joseph Picot de Clorivière fondò la Società dei sacerdoti del Cuore di Gesù e quella delle figlie del Cuore di Maria (insieme con Adelaïde de Cicé), cosciente della necessità di un approccio diverso alla vita religiosa, che consentisse a laici e religiosi di vivere la dimensione spirituale anche all'interno della società. Consapevole dell'impossibilità, in quella particolare congiuntura storica, di pronunciare voti e di fare pubbliche professioni di fede, Clorivière decise di fondare una società che non prevedesse vita comunitaria, opere apostoliche in comune, abito uniforme ma si ispirasse comunque al sistema di valori promosso dalla Compagnia di Gesù. Dopo il 1814 Clorivière divenne una delle figure di primo piano nella ricostruzione della Compagnia di Gesù in Francia, testimoniando la vitalità del modello ignaziano anche dopo la distruzione dell'ordine. Tentativi di ricostituzione della Compagnia avvennero anche a Parma (1793) e a Napoli (1804), in stretto collegamento con l'esperienza russa. Ex gesuiti della provincia inglese (1803) e statunitense (1805) si aggregarono anch'essi all'ordine sopravvissuto in Russia.

Questo rapido excursus su alcune esperienze più o meno riuscite consente dunque di sottolineare alcune questioni rilevanti. In primo luogo, il fatto che l'identità gesuita lungi dall'essersi dissolta con la promulgazione del *Dominus ac Redemptor* rimaneva invece assai forte, come alcuni studi di questi ultimi anni hanno cercato di mettere in evidenza (Bianchini, Guasti, Inglot, Pavone, Trampus). In secondo luogo, mostrano come con la Restaurazione il clima fosse

profondamente mutato anche rispetto ai gesuiti. La bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* con la quale nel 1814 Pio VII restaurò la Compagnia di Gesù rispondeva all'esigenza di una società impaurita che non aveva ancora metabolizzato l'esperienza illuminista e rivoluzionaria e cercava ancora una volta nei gesuiti un baluardo conservatore su cui appoggiarsi. In effetti, all'indomani del Congresso di Vienna e, sostanzialmente, per tutto l'Ottocento, i gesuiti seppero interpretare al meglio il partito della conservazione, distinguendosi nelle battaglie più reazionarie, e non mancando di essere al centro di furiose polemiche ancora per molto tempo. Ancora oggi, d'altronde, le parole «gesuita» e «gesuitismo» hanno un posto nel nostro immaginario e non interessano solo gli storici.

Bibliografia

Abbreviazioni

AHSI: Archivum Historicum Societatis Iesu

DBI: Dizionario Biografico degli Italiani

IHSI: Institutum Historicum Societatis Iesu

MHSI: Monumenta Historica Societatis Iesu

Opere generali

Strumento fondamentale per lo studio della Compagnia di Gesù sono i volumi di A. De Backer-C. Sommervogel s.j., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris 1890-1932, e la bibliografia di L. Polgár s.j., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus: 1909-1980*, IHSI, Roma 1981-1990; per gli anni fino al 2002 la bibliografia è stata continuata sulle pagine della rivista dell'ordine, l'«Archivum Historicum Societatis Iesu»; è in progetto un aggiornamento su Internet sempre a cura dell'Institutum Historicum di Roma. Si veda anche il recente *Diccionario Historico de la Compania de Jesús*, a cura di Charles E. O'Neill s.j., J.M. Dominguez s.j., 6 voll., Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001. Le *Costituzioni*, le bolle pontificie e gli altri documenti ufficiali dell'ordine sono stampati in *Institutum Societatis Jesu*, ex Typographia SS. Conceptione, Florentiae 1892. Per quanto concerne le fonti edite, le due maggiori serie di documenti sono i *Monumenta Historica Societatis Jesu* (MHSI), editi a Madrid dal 1894 e poi a Roma dal 1934, e i *Monumenta Pædagogica Societatis Iesu*, IHSI, Roma 1965-.

Per una visione d'insieme della storia della Compagnia di Gesù: W. Bangert s.j., *Storia della Compagnia di Gesù*, Marietti, Genova 1990 (ed. or.: *A History of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1986). Superate dal punto di vista storiografico, ma ancora ricche dal punto di vista documentario, le storie nazionali dell'ordine: A. Astrain s.j., *Historia de la Compañía de Jesus, en la asistencia de España*, 7 voll., Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1902-1925; B. Duhr s.j., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4 voll., Herder, Freiburg im Breisgau 1907-1928; H. Fouqueray s.j., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, 5 voll., A. Picard et fils, Paris 1910-1925, che in realtà si ferma al 1645; A. Poncelet s.j., *Historie de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, M. Lamertin, Bruxelles 1926-1929; P. Tacchi-Venturi s.j., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia, narrata con sussidio di fonti inedite*, Civiltà cattolica, Roma 1930-1951. Sulla Compagnia in Italia dopo la Restaurazione del 1814: G. Martina s.j., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Morcelliana, Brescia 2003.

Segnano l'avvio di un nuovo ciclo di studi sulla Compagnia di Gesù in Francia i volumi *Les jésuites à la Renaissance*, sous la dir. de L. Giard, Puf, Paris 1995, *Les jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, sous la dir. de L. Giard et L. de Vaucelles, Jérôme Millon, Grenoble 1996, e il numero monografico della «Revue de Synthèse», 120 (1999): *Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, a cura di P.-A. Fabre e A. Romano (al quale si rimanda anche per i ricchi *dossiers* bibliografici). Un tentativo di far discutere insieme la storiografia americana e quella europea è stato fatto dai convegni *The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, a cura di J. O'Malley e altri, University of Toronto Press, Toronto 1999, e *The Jesuits II*, i cui atti sono in corso di pubblicazione. Per un bilancio sugli studi in Italia: *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, a cura di F. Motta, in «Annali di storia dell'esegesi», 19/2 (2002), e *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII). Atti del convegno di studi, Parma, 13-14-15 dicembre 2001*, a cura di G.P. Brizzi e R. Greci, Clueb, Bologna 2002.

Per una comparazione con la storia degli altri ordini religiosi fondati a metà Cinquecento: G. Fragnito, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma, in Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Laterza, Roma-Bari 1995 (1992), pp. 115-206; R. Rusconi, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alla soppressione settecentesca. Cultura, predicazione, missione*, in

Clero e società, cit., pp. 207-74; O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Carocci, Roma 1998; G. Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1999, in part. il cap. 4: «I regolari», pp. 93-120. Sull'antigesuitismo si vedano gli atti del Convegno *Antijésuitismes de l'époque moderne*, Colloque international (mars et mais 2003 - Paris, Rome), in corso di pubblicazione a cura di P.A. Fabre e C. Maire.

Le origini (1540-1580)

Per gli scritti di Ignazio di Loyola: M. Gioia, *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Utet, Torino 1977; per l'*Autobiografia* si veda anche G. de Gennaro (a cura di), *Racconto di un pellegrino*, Città Nuova, Roma 1993; *Ecrits*, a cura di M. Giuliani s.j., Desclée de Brower, Paris 1991. Tra le biografie di Ignazio: A. Longchamp s.j., *Ignazio di Loyola: breve profilo spirituale* (ed. or.: *Petite vie de Ignace de Loyola*, Desclée de Bronwer, Paris 1989), Città Nuova, Roma 1990; R. García Villoslada s.j., *Sant'Ignazio di Loyola*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990; J. Ignacio Tellechea Idigoras, *Ignazio di Loyola. Solo e a piedi*, Borla, Città di Castello 1990 (ed. or.: *Ignacio de Loyola. Solo y a pie*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986). Si veda anche J. O'Malley s.j., *Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism*, in «The Catholic Historical Review», 77 (1991), pp. 177-93. Per un'analisi socio-politica del pensiero ignaziano: D. Bertrand, *La politique de saint Ignace de Loyola: l'analyse sociale*, Cerf, Paris 1985. Per i rapporti di Ignazio con le donne: H. Rahner, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, Edizioni Paoline, Milano 1968. Si vedano anche i saggi raccolti in *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia (9-13 setiembre 1991)*, a cura di J. Plazaola, Bilbao 1992.

Per gli *Esercizi spirituali*: C. de Dalmases s.j., *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia*, in MHSI, vol. 100, IHSI, Roma 1969; *Esercizi spirituali: ricerca sulle fonti*, a cura di P. Schiavone, San Paolo, Milano 1995; una breve sintesi sulle diverse interpretazioni *sub voce* di M. Ruiz Jurado s.j., *Diccionario*, cit., vol. II, pp. 1223-32. Si vedano anche J.F.M. de Guibert s.j., *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: esquisse historique*, IHSI, Roma 1953, pp. 65-127; P.-A. Fabre, *Ignace de Loyola, le lieu de l'image: le problème de la composition des lieux dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVIe siècle*, Vrin, Ed. de l'EHESS, Paris 1992; A. Demoustier, *L'originalité des «Exercices spirituels»*, in *Les jésuites à l'âge baroque*, cit., pp. 23-36. Per una lettura «multipla» e comparativa degli *Esercizi*: G. De Gennaro (a cura di), *Semiotica del testo mistico: atti del Congresso internazionale per le celebrazioni centenarie di sant'Ignazio di Loyola, san Giovanni della Croce, fra Luigi de León*, Ed. del Gallo Cedrone, L'Aquila 1995; R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola. La scrittura come eccesso*, Einaudi, Torino 1977 (ed. or.: *Sade, Fourier, Loyola*, Edition du Seuil, Paris 1970); S.M. Ejzens'tein, *I metodi dell'attore: Stanislavskij e Ignazio di Loyola, James e Lessing*, in *Teoria generale del montaggio*, Marsilio, Venezia 1985, pp. 178-201.

Sulla prima generazione di gesuiti: J. O'Malley s.j., *I primi gesuiti*, Vita e pensiero, Milano 1999 (ed. or.: *The First Jesuits*, Harvard College, Harvard 1993). Per i generalati di Laínez e di Borgia: M. Scaduto s.j., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, voll. I e II: *L'epoca di Giacomo Laínez, 1556-1565*, Ed. «La Civiltà Cattolica», Roma 1964-1974; *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. V: *L'opera di Francesco Borgia, 1565-1572*, Ed. «La Civiltà Cattolica», Roma 1992. Per la questione dei gradi interni si veda L. Lukács s.j., *De graduum diversitate inter sacerdotes in Societate Iesu*, in AHSI, XXXVII (1968), pp. 237-316. Per un confronto con le pratiche dei barnabiti: E. Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Le Lettere, Firenze 1998.

Sul tema eresia e gesuiti: M. Scaduto s.j., *Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei gesuiti tra valdesi della Calabria e delle Puglie, con un carteggio inedito del card. Alessandrino (s. Pio V), 1561-1566*, in AHSI, XV (1946); M. Scaduto s.j., *Le missioni di A. Possevino in Piemonte, propaganda calvinista e restaurazione cattolica 1560-1563*, in AHSI, vol. XXVIII (1959), pp. 51-191; V. Marchetti, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, La Nuova Italia, Firenze 1975; A. Mancia, *La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù 1547-1599*, in AHSI, LVI (1985), pp. 209-66 e LXI (1992), pp. 3-70; P. Scaramella, *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria (1554-1703)*, Editoriale Scientifica, Napoli 1999, in part. le pp. 90-98; V. Lavenia, *Assolvere o infamare. Eresia occulta, correzione fraterna e segreto sacramentale*, in «Storica», VII, 20-21 (2001), pp. 89-154. Per il rapporto fra i gesuiti e il cardinal Morone si vedano M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma: studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Il Mulino, Bologna 1992, e le testimonianze di

Salmerón pubblicata in M. Firpo-D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone: edizione critica*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981-1995. Sull'Indice di Paolo IV: M. Scaduto, *Laínez e l'Indice del 1559*. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo, in AHSI, XXIV (1955), pp. 3-32. Si vedano anche i contributi presentati a Torino al convegno promosso dalla Fondazione Firpo (6-7 maggio 2004) dal titolo *La Compagnia di Gesù tra eresia e ortodossia. Dalla fondazione dell'ordine alla conclusione del concilio di Trento*, in corso di pubblicazione sulla «Rivista Storica Italiana».

Per una storia della confessione di lungo periodo: R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002; osservazioni interessanti sul pluralismo dei fori in P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000, in particolare il cap. VI: «La soluzione cattolico-tridentina», pp. 269-324. Per i rapporti fra confessione dei peccati e Inquisizione si rimanda all'aggiornata bibliografia riportata da G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002; si vedano comunque: A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996; J. Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*, Fayard, Paris 1990; G. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 1997; il volume *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, a cura di B. Ulianich, La Città del Sole, Napoli 1997, in particolare il saggio di U. Parente, *Aspetti della confessione dei peccati nella Compagnia di Gesù a Napoli tra XVI e XVII secolo*, alle pp. 131-76. E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio: penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Il Mulino, Bologna 2000; V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2004. Una sintesi sul rapporto tra Compagnia di Gesù e Inquisizione in J.L. Gonzáles Novallín, *La Inquisición y la Compañía de Jesús*, in «Anthologica Annua», 37, 1990, pp. 11-55. Sulla nascita del confessionale: W. de Boer, *The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001. Sull'Inquisizione spagnola: S. Pastore, *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

Tra Cinque e Seicento: un trentennio di assestamento

Su Claudio Acquaviva: J. de Guibert, *Le Généralat de Claude Acquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus*, in AHSI, X (1941), pp. 59-93; M. Rosa, *Acquaviva Claudio*, in DBI, I (1960), pp. 168-78; A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, F. Angeli, Milano 2001. Per un bilancio recente sui molteplici aspetti del suo governo: *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva: strategie politiche, religiose e culturali tra XVI e XVII secolo*, a cura di P. Broglio-F. Cantù-P.A. Fabre-A. Romano, Viella, Roma (in corso di pubblicazione). Su Venezia: G. Cozzi, *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Einaudi, Torino 1979, e *I Gesuiti e Venezia: momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù: atti del convegno di studi, Venezia 2-5 ottobre 1990*, a cura di M. Zanardi, Giunta Regionale del Veneto-Gregoriana Libreria editrice, Padova-Roma 1994. Su Achille Gagliardi si veda la voce di G. Brunelli, in DBI, 51, 1998, pp. 258-64, e P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, in AHSI, XIV (1945), pp. 1-72. Sulla provincia spagnola: J. Martínez-Millán, *Grupos de poder en la Corte durante el reinado de Felipe II: la facción ebolista 1554-1573*, in AA.VV., *Instituciones y élites de poder en la Monarquía hispana durante el siglo XVI*, Ediciones de la Universidad Autónoma, Madrid 1992, pp. 136-98; Id., *Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)*, in *I Religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, a cura di F. Rurale, Bulzoni, Roma 1998, pp. 101-30; S. Pastore, *Il Vangelo e la spada*, cit. Sui gesuiti di origine ebraica J.P. Donnelly, *Antonio Possevino and the Jesuits of Jewish Ancestry*, in AHSI, LV (1986), pp. 3-31. Sui contrasti interni alla Compagnia: S. Mostaccio, *Gerarchie dell'obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all'epoca di Sisto V*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2004), pp. 109-27. Per gli aspetti educativi: *Alle origini dell'Università dell'Aquila. Cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale*, a cura di F. Iappelli s.j.-U. Parente, IHSI, Roma 2000. Sulla spiritualità: M. de Certeau, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle: une nouvelle spiritualité chez les jésuites français*, in «Revue d'ascétique et de mystique», XLI (1965), pp. 339-86, e A. Guerra, «*Os meum aperui et attraxi spiritum quia mandata tua desiderabam*». Claudio Acquaviva

nella direzione spirituale della Compagnia di Gesù, in M. Catto, I. Gagliardi, R.M. Parrinello (a cura di), *Morcelliana*, Brescia 2002, pp. 219-46.

Sulla controversia *De auxiliis*: X.-M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace: controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Acquaviva (1610-1613)*, Museum Lessianum, Louvain 1931; V. Beltran de Heredia (a cura di), *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Csic, Madrid 1968; A. Borromeo, *Obiettivi e risultati della politica spagnola di Clemente VIII*, in G. Lutz (a cura di), *Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592-1605: Forschungen zu den Hauptinstruktionen Clemens VIII*, Nyemeyer, Tübingen 1994, pp. 119-233; M.J. Gorman, *Molinist theology and natural knowledge in the Society of Jesus 1580-1610*, in *Sciences et religions de Copernic à Galilée*, École Française de Rome, Rome 1999, pp. 235-54.

Il trionfo della Compagnia

Per la traduzione italiana della *Ratio studiorum* si veda M. Barbera s.j., *La Ratio studiorum e la parte quarta delle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Cedam, Padova 1942; sempre sulla *Ratio*, i saggi raccolti in *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G.P. Brizzi, Bulzoni, Roma 1981. Per una sintesi sulla pedagogia gesuita in chiave comparativa con quella di altri ordini, P.F. Grendler, *La scuola nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 388-427. Su collegi e università: i saggi raccolti in *Gesuiti e università in Europa*, cit.; F. de Dainville, *L'éducation des jésuites*, Les Editions de Minuit, Paris 1978; G.P. Brizzi, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale*, Bulzoni, Roma 1976; P. Caiazza, *I Gesuiti: pedagogia ed etica*, in *Storia dell'Italia religiosa. L'età moderna*, a cura di G. De Rosa-T. Gregory-A. Vauchez, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 211-30. Sul Collegio Romano ancora utile il volume di R. García Villoslada, *Storia del Collegio Romano: dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù*, Università Gregoriana, Roma 1954. Sulla pedagogia gesuitica nel più ampio panorama della Controriforma: A. Biondi, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in *Storia d'Italia, Annali IV. Intellettuali e potere*, Einaudi, Torino 1981, pp. 253-302; M. Battlori s.j., *Cultura e finanze: studi sulla storia dei Gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983. Sull'attività scientifica: R. Gatto, *Tra scienza e immaginazione: le matematiche presso il collegio gesuitico napoletano (1552-1670 ca.)*, L.S. Olschki, Firenze 1994; i saggi raccolti in U. Baldini (a cura di), *Christoph Clavius e l'attività scientifica dei Gesuiti nell'età di Galileo: atti del Convegno internazionale (Chieti 28-30 aprile 1993)*, Bulzoni, Roma 1995; A. Romano, *La Contre-Réforme mathématique: constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, École Française de Rome, Rome 1999. Sulla pedagogia teatrale: *I gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa. Atti del XVIII Convegno di studi sul teatro medioevale e rinascimentale (Roma, 26-29 ottobre 1994, Anagni 30 ottobre 1994)*, a cura di M. Chiabò-F. Doglio, Torre d'Orfeo, Roma 1995; B. Filippi, *Emergenza del teatro nella pedagogia gesuita: il Collegio Romano nel XVII secolo*, tesi di dottorato, Università di Bologna, a.a. 1990-91; B. Majorana, *La scena dell'eloquenza, in Storia del teatro moderno e contemporaneo*, diretta da R. Alonge e G. Davico Bonino, vol. I. *La nascita del teatro moderno. Cinquecento-Seicento*, Einaudi, Torino 2002. Sull'architettura gesuita: R. Wittkower-I.B. Jaffe, *Architettura e arte dei gesuiti*, Electa, Milano 1972. Sulla catechesi gesuita: M. Catto, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

Sulla strategia missionaria dei gesuiti: M. Rosa, *Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento*, in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari 1976, pp. 245-72; C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia, I. I caratteri originali*, Einaudi, Torino 1972, pp. 603-76. A. Prosperi, «*Otras Indias*». *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, (1982) ora in Id., *America e Apocalisse e altri saggi*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 65-88; Id., *L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione* (1992), ora in Id., *America e Apocalisse*, cit., pp. 89-112; Id., *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 551-684; E. Novi Chavarria, *Il governo delle anime: azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia: secoli XVI-XVIII*, Editoriale Scientifica, Napoli 2002; A. Guidetti s.j., *Le missioni popolari: i grandi Gesuiti italiani*, Rusconi, Milano 1988; A. Guerra, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti: le Indipetæ e il sacrificio nella «vigna del Signore»*, in «*Archivio Italiano per la Storia della Pietà*», XIII, 2000, pp.109-92.

Sul Nuovo Mondo: A. Prosseri, *America e Apocalisse: note sulla «conquista spirituale» del Nuovo Mondo*, (1976) ora in Id., *America e Apocalisse*, cit., pp. 15-64; D. Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford University Press, Stanford 1996; C. de Castelneau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne sterile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Fundação Gulbenkian, Lisbonne-Paris 2000; G. Pizzorusso, *Ordini regolari, missioni e politica nelle Antille del XVII secolo*, in *I Religiosi a corte*, cit., pp. 249-86; M. Sanfilippo, *Missionari, esploratori, spie e strategie: i gesuiti nel Nord America (1604-1763)*, in *I Religiosi a corte*, cit., pp. 287-332. Sul Giappone: L. Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon 1547-1570*, Centre culturel portugais, Paris 1993. Per la Cina si vedano, oltre a G. Di Fiore (a cura di), *Lettere di missionari dalla Cina (1761-1775)*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1995, i volumi indicati a p. 150. Sull'India: I. Zupanov, *Disputed missions*, Oxford University Press, Oxford 1999. Un affresco affascinante sui gesuiti ansiosi di partire per le Indie è quello di G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino 2001. Sulle missioni interne: L. Châtellier, *La religion dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti, Milano 1994 (ed. or.: *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne. XVIe-XIXe siècle*, Aubier, Paris 1993); M. Olivari, *Lettura politica dei resoconti missionari di Pedro de León, gesuita andaluso (1580-1620)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1986, pp. 475-91; G. Orlandi, *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa*, cit., pp. 419-452. Sulle nuove devozioni: M. Rosa, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, in Id., *Religione e società*, cit., pp. 217-43; Id., *Regalità e douceur: il Sacro Cuore*, in Id. *Settecento religioso*, cit, pp. 17-46. Sulla predicazione: R. Rusconi, *Predicazione e predicatori, in Intellettuali e potere*, cit.; L. Bolzoni, *Oratoria e prediche*, in *Letteratura italiana*, vol. III. *Le forme del testo*, Il. *La prosa*, Einaudi, Torino 1984, pp. 1041-74; O. Niccoli, *La vita religiosa*, cit., pp. 163-83.

Sul rapporto dei gesuiti con la politica: A. Lynn Martin, *Henry III and the Jesuits politicians*, Droz, Genève 1973; G. Cozzi, *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Einaudi, Torino 1978; F. Gui, *I gesuiti e la rivoluzione Boema alle origini della guerra dei trent'anni*, Angeli, Milano 1989; R. Bireley s.j., *Religion and politics in the Age of Counter-reformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S.J., and the formation of imperial policy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1981; Id. *The Jesuits and politics in Time of War. A Self-Appraisal*, in «Studies in the Spirituality of Jesuits», 34 (2002), pp. 1-29; F. Rurale, *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Bulzoni, Roma 1992; M. Fantoni, *La Corte del Granduca: forme e simboli del potere mediceo fra Cinquecento e Seicento*, Bulzoni, Roma 1994; i saggi e l'introduzione al volume *I Religiosi a corte*, cit.; T.M. McCoog s.j., *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England 1541-1588 'Our Way of Proceeding?'*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996; M. Sangalli, *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento*, Istituto veneto di scienze, lettere e arti, Padova 1999; O. Hufton, *The early Jesuits and their female patrons*, in «Renaissance Studies», 15 (2001), pp. 328-53; R. Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, courts and confessors*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; S. de Franceschi, *Les jésuites et le problème de l'obéissance au pouvoir civil à l'époque de l'Interdit vénitien (1606-1607)*, in *Antijesuitisme*, cit. Sui *Monita privata*: S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno, Roma 2000, e Ead., «*Ribelli, seduttori, machinatori, impostori: il complotto gesuita e la sua origine secentesca*», in «Roma moderna e contemporanea», XI (2003), pp. 195-228 (numero monografico su *Congiure e complotti*, a cura di M. Caffiero e M.A. Visceglia). Su Roberto Bellarmino si rimanda alla bibliografia indicata nel volume di F. Motta, *Roberto Bellarmino. La teologia politica della Controriforma*, Morcelliana, Brescia (di prossima pubblicazione).

Luci e ombre

Sull'origine delle congregazioni mariane: E. Villaret, *Les premières origines des Congrégations mariales dans la Compagnie de Jésus*, in AHSI, VI (1937), pp. 25-57. Lo studio più importante rimane quello di L. Châtellier, *L'Europa dei devoti*, Garzanti, Milano 1988 (ed. or.: *L'Europe des dévots*, Flammarion, Paris 1987); sul ruolo sociale e politico dei sodalizi si veda anche G. Greco, *La Chiesa*, cit., pp. 155-90; R. Po-chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Il Mulino, Bologna 2001, cap. XIII: «Dal trionfo alla crisi», pp. 249-69 (ed. or.: *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*, Cambridge University Press, Cambridge 1998). Sulla «pericolosità» dei sodalizi gesuiti si veda D. Solfaroli Camillocci, *Sacro bosco, o*

bosco del diavolo? Note su una polemica contro i gesuiti nella Genova di fine Settecento, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 15 (2002), pp. 203-54. Osservazioni interessanti sulle devozioni, anche se non specificamente di matrice gesuita, fa W. Brückner, *La riorganizzazione della devozione dei fedeli nello Stato confessionale post-tridentino*, in *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 187-224.

Su casistica e probabilismo si vedano M. Petrocchi, *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953, e la recensione al volume di G. Giarrizzo, in «Spettatore italiano», VII (1954), pp. 374-79; i saggi raccolti in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, ed. by Edmund Leites, Cambridge University Press, Cambridge-Paris 1988; M. Turrini, 'Culpa theologica' e 'culpa iuridica': il foro interno all'inizio dell'età moderna, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 12 (1986), pp. 147-68; M. Turrini, *La coscienza e le leggi: Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Il Mulino, Bologna 1991; S. Burgio, *Teologia barocca: il probabilismo in Sicilia all'epoca di Filippo IV*, Società di storia patria per la Sicilia orientale, Catania 1998; P. Prodi, *Una storia della giustizia*, cit., cap. VII: «La norma: il diritto della morale», pp. 325-90. Sui casi di coscienza: G. Angelozzi, *L'insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù*, in *La «Ratio studiorum»*, cit., pp. 121-62.

Sui rapporti con il giansenismo si rimanda a D. van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France 1757-1765*, Yale University Press, New Haven and London 1975; M. Cottret, *Jansénistes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, A. Michel, Paris 1998, e soprattutto alla bibliografia contenuta nel volume di C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le Jansénisme au XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris 1998. Per un panorama del giansenismo italiano: M. Rosa, *Il giansenismo, in Storia dell'Italia religiosa*, cit., pp. 231-70. Sul nuovo spirito devozionale settecentesco: M. Rosa, «Pietà illuminata» e religione popolare, in Id., *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 225-66.

Nuovi conflitti nella crisi della coscienza europea

Sulle correnti quietiste nel Seicento: M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1948; P. Stella, *Tra Roma barocca e Roma capitale: la pietà romana, in Storia d'Italia*, Annali XVI. Roma, la città del papa, Einaudi, Torino 2000. Sulla «invasione mistica»: H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Bloud et Gay, Paris 1936. Sul misticismo all'interno della Compagnia: J. de Guibert, *La spiritualité*, cit., pp. 305-408; M. de Certeau, *Fabula Mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987 (ed. or.: *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1982); G. Signorotto, *Inquisitori e mistici nel Seicento. L'eresia di S. Pelagia*, Il Mulino, Bologna 1989, in part. le pp. 71-88 per il rapporto del gesuita Alberto Alberti con Margherita Vásquez Coronado; Id., *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 177-201. Sul rapporto fra gesuiti e misticismo visionario: M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Dedalo, Bari 1969, e Id., *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999.

Sui riti cinesi: G.H. Dunne, *Generation of giants. The story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1962; J.S. Cummins, *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, Variorum Reprints, London 1986, in part. le pp. 33-108; D.E. Mungello, *Curious Land: Jesuit accommodation and the origins of sinology*, Honolulu 1989; E. Zürcher, *Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative*, in *International Symposium on the Significance of the Chinese Rites Controversy*, numero mon. di «Sino-western History», 1992; *Western humanistic culture presented to China by Jesuit missionaries (XVII-XVIII centuries): proceedings of the Conference held in Rome, October 25-27 1993*, ed. by F. Masini, IHSI, Roma 1996; P. Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'Époque moderne*, Fondation Goulbenkian, Paris 2000. R. Po-chia-Hsia, *La Controriforma*, cit., pp. 229-48.

Sul Paraguay: E. Gothein, *L'età della controriforma: lo Stato cristiano-sociale dei gesuiti nel Paraguay*, La Nuova Italia, Venezia 1928; P. Macera, *Le aziende agricole dei gesuiti in Perù*, in «Studi Storici», IX (1968), pp. 261-99; J.C. Garavaglia, *I gesuiti del Paraguay: utopia e realtà*, in «Rivista Storica Italiana», XCIII (1981), pp. 269-314; G. Piras, *Martín de Funes s.j. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998; J. Herczog, *Orfeo nelle Indie: i Gesuiti e la musica in Paraguay (1609-1767)*, Congedo, Galatina

2000. Per una ricostruzione del mito del Paraguay: G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Bibliopolis, Napoli 1983. Per l'edizione dell'opera del gesuita A. Sepp: Id., *Jardin de flores paracuaro*, Eudeba, Buenos Aires 1974.

I gesuiti nella tempesta (1740-1773)

Sui «Mémoires de Trévoux»: A. Desautels, *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle*, IHSI, Roma 1956. Su gesuiti e Illuminismo fino alla soppressione, oltre alle opere dei philosophes citate nel testo, si veda: C. Northeast, *The Parisian Jesuits and the Enlightenment, 1700-1762*, Voltaire Foundation, Oxford 1991. Sull'antigesuitismo: M. Leroy, *Le mythe jésuite, de Beranger à Michelet*, Puf, Paris 1992, e S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti*, cit., pp. 119-36. Sul rinnovamento delle scuole: M. Roggero, *Scuola e riforme nello Stato sabaudo. L'istruzione secondaria dalla Ratio studiorum alle costituzioni del 1772*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino 1982, e A. Bianchi, *Scuola e lumi nell'Italia delle riforme (1750-1780). La modernizzazione dei piani degli studi nei collegi degli ordini religiosi*, La Scuola, Brescia 1996. Sulle strategie attuate contro i gesuiti dagli Stati italiani ed europei: F. Venturi, *Settecento Riformatore*, II. *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti 1758-1764*, Einaudi, Torino 1976; F. Renda, *Bernardo Tanucci e i beni dei gesuiti*, Pubblicazioni dell'Università di Lettere e Filosofia, Catania 1970; F. Renda, *L'espulsione dei gesuiti dalle Due Sicilie*, Sellerio, Palermo 1993. Sulla Francia: D. van Kley, *The Jansenists*, cit., pp. 163-228; J. Egret, *Le procès des Jésuites devant les parlements de France (1761-1770)*, in «Revue historique», 204 (1950), pp. 1-27; D.G. Thompson, *The French Jesuits Leaders and the Destruction of the Jesuit Order in France*, in «French History», 2, (1988), pp. 237-63. Sull'espulsione dei gesuiti dalla Spagna: *Expulsion y exilio de los jesuitas españoles*, ed. da E. Giménez Lopez, Università de Alicante, Alicante 2002, e *Y en el tercero parecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el siglo XVIII*, ed. da E. Giménez Lopez, Università de Alicante, Alicante 2002. Sul clima romano negli anni precedenti alla soppressione: M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991, e Ead., *Profezia femminile e politica in età moderna, I. Il processo di Valentino (1774-1775)*, ora in Ead., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 131-65. Sul ruolo di Clemente XIV, ancora utile J. Creatineau-Joly s.j., *Clément XIV et les Jésuites*, Bruxelles 1847, e A. Trampus, *La ritrattazione del Breve di soppressione della Compagnia di Gesù: comunicazione politica e strategie del falso*, in «Roma moderna e contemporanea», XI (2003), pp. 253-80. Sulla sopravvivenza di un'identità gesuita dopo la soppressione: M. Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997; S. Pavone, *Il paradosso dei gesuiti: contro il papa per fedeltà al papa, in Papes et Papauté au XVIII^e siècle. VI colloque Franco-Italien. Société française d'étude du XVIII^e siècle. Université de Savoie. Chambéry 21-22 septembre 1995*, Études réunies par P. Koeppl, Champion, Paris 1999, pp. 219-38; A. Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Leo S. Olschki, Firenze 2000; P. Bianchini, *Educazione, cultura e politica nell'età dei lumi. I Gesuiti e l'insegnamento dopo la soppressione della Compagnia di Gesù*, Libreria Stampatori, Torino 2001. Sulla sopravvivenza in Russia: S. Pavone, *Accademia di Polock, collegi gesuiti e riforme statali in Russia all'inizio del XIX secolo*, in «Orientalia Christiana Periodica», 61 (1995), pp. 163-94, e *La sopravvivenza dei gesuiti in Russia nella pubblicistica del tempo: alcune voci a confronto* (in corso di pubblicazione presso l'Accademia delle Scienze di Mosca).

Cronologia

- 1491 ca. Nascita di Ignazio di Loyola.
- 1521 Ignazio viene ferito a Pamplona.
- 1528 Arrivo di Ignazio a Parigi.
- 1534 Voto dei sette fondatori a Montmartre.
- 1538 Arrivo di Ignazio a Roma.
- 1540 Paolo III approva formalmente la Compagnia di Gesù con la bolla *Regimini militantis Ecclesiae*.
- 1542 Francesco Saverio fonda la missione di Goa.
- 1548 Fondazione del Collegio di Messina.
- 1549 Francesco Saverio sbarca in Giappone; Fondazione della prima missione in Brasile.
- 1551 Fondazione del Collegio Romano.
- 1556 Morte di Ignazio di Loyola.
- 1558 Diego Laínez viene eletto generale.
- 1563 Jean Leunis fonda al Collegio Romano la prima congregazione mariana.
- 1565 Francesco Borgia viene eletto generale.
- 1573 Everardo Mercuriano viene eletto generale.
- 1579 Alessandro Valignano arriva in Giappone.
- 1581 Claudio Acquaviva viene eletto generale.
- 1583 Matteo Ricci arriva in Cina.
- 1588 Esce la *Concordia liberi arbitrii* di Louis de Molina.
- 1593-94 V congregazione generale.
- 1598 Approvato il testo definitivo della *Ratio studiorum*.
- 1606 Roberto de' Nobili arriva in India.
- 1609 Fondazione della prima riduzione in Paraguay.
- 1614 Escono i *Monita privata Societatis Jesu*.
- 1615 Muzio Vitelleschi viene eletto generale.
- 1622 Canonizzazione di Ignazio di Loyola e di Francesco Saverio.
- 1640 Pubblicata l'*Imago primi saeculi Societatis Jesu*; pubblicato l'*Augustinus* di Giansenius.
- 1645 Vincenzo Carafa viene eletto generale.
- 1653 Innocenzo X, con la bolla *Cum occasione*, condanna 5 proposizioni ereticali dell'*Augustinus*.
- 1656-57 Escono le *Lettere Provinciali* di Blaise Pascal.
- 1675 Esce la *Guida spirituale* di Miguel de Molinos.
- 1676 Innocenzo XI condanna 65 proposizioni lassiste.
- 1687 Condanna di Miguel de Molinos.
- 1704 Condanna dei riti cinesi.
- 1715 Ratifica della condanna dei riti cinesi.
- 1742 Condanna definitiva dei riti cinesi.
- 1742 Ludovico Antonio Muratori pubblica il *Cristianesimo felice*.
- 1744 Condanna dei riti malabarici.
- 1758 Lorenzo Ricci viene eletto generale.
- 1759 Espulsione dal Portogallo.
- 1761 Condanna in Francia di Lavallette.
- 1764 Espulsione dalla Francia.
- 1767 Espulsione dalla Spagna, da Napoli e dalle missioni.
- 1768 Espulsione da Parma.
- 1773 Clemente XIV con il breve *Dominus ac Redemptor* sopprime la Compagnia di Gesù.
- 1782 I congregazione generale in Russia.
- 1793 Ristabiliti i gesuiti a Parma.
- 1794 Paccanari fonda i Padri della Fede di Gesù; Eléonor de Tournely e Charles de Broglie fondano la Società del Cuore di Gesù.
- 1801 Pio VII con il breve *Catholicae fidei* riconosce ufficialmente la Compagnia in Russia.
- 1804 Ristabilimento dei gesuiti a Napoli.

1814 Pio VII restaura la Compagnia di Gesù con la bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum*.

Indice

Introduzione

I. Le origini (1540-1580)

1. Ignazio di Loyola e i primi gesuiti
2. Gli «Esercizi spirituali»
3. I gesuiti e la lotta all'eresia
4. Gesuiti e confessione dei peccati

II. Tra Cinque e Seicento: un trentennio di assestamento

1. Accentramento e decentramento: il generalato di Claudio Acquaviva
2. Confessori e società
3. La controversia «De auxiliis»

III. Il trionfo della Compagnia

1. La fondazione dei collegi e la politica culturale
2. Una nuova strategia missionaria
3. I gesuiti e gli Stati

IV. Luci e ombre

1. Le congregazioni mariane: uno strumento di controllo della società
2. Una nuova teologia morale
3. La polemica con il giansenismo

V. Nuovi conflitti nella crisi della coscienza europea

1. Molinos e il misticismo
2. I «riti cinesi»
3. Le riduzioni del Paraguay

VI. I gesuiti nella tempesta (1740-1773)

1. La polemica con gli illuministi
2. «La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti»
3. La soppressione della Compagnia di Gesù

Bibliografia

Abbreviazioni

Opere generali

Le origini (1540-1580)

Tra Cinque e Seicento: un trentennio di assestamento

Il trionfo della Compagnia

Luci e ombre

Nuovi conflitti nella crisi della coscienza europea

I gesuiti nella tempesta (1740-1773)

Cronologia